josé ortega y gasset historia como sistema

el arquero

josé ortega y gasset historia como sistema el arquero

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

HISTORIA COMO SISTEMA

6.ª edición
en castellano

Ediciones de la
Revista de Occidente
Bárbara de Braganza, 12
MADRID

PRIMERA EDICIÓN: 1941
SEXTA EDICIÓN: 1970

En las ediciones anteriores, *Historia como sistema* se publicó en un mismo volumen con el ensayo *Del Imperio romano*.

© Copyright by
Revista de Occidente, S. A.
MADRID (España), 1970

Depósito legal: M. 3.318-1970

Printed in Spain - Impreso en España

Talleres Gráficos de Ediciones Castilla, S. A. - Maestro Alonso, 23 - Madrid

ÍNDICE

	Págs.
Nota de los editores	XI
HISTORIA COMO SISTEMA	1
PARA EL «ARCHIVO DE LA PALABRA»	67
I.—El quehacer del hombre	69
II.—Concepto de la Historia	71
IDEAS PARA UNA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA	73
Las épocas deslucidas	75
Breve excursión sobre el «sentido histórico»	87
No hay propiamente «historia de las ideas»	92
Evolución de la Historia de la Filosofía	101
Filosofía y sociedad	104
Autenticidad e inautenticidad de la Filosofía	110
La Historia de la Filosofía como regreso	113
La Filosofía es una tradición	118
La Historia de la Filosofía como progreso	122
Pensamiento y «progreso hacia sí mismo» en Aristóteles	126
La historia que «termina» y no acaba	137

ÍNDICE

Págs.

PRÓLOGO A LA «HISTORIA DE LA FILOSOFÍA» DE KARL VORLÄNDER 141
La dificultad de la Filosofía 144
Filosofía e Historia de la Filosofía 146
Facilidad de la Filosofía 147
Escepticismo 148
La incultura específica de nuestro tiempo 150
Continuidad y discontinuidad 152

Al *reimprimir* Historia como sistema *dentro de esta colección, y continuando el propósito de agrupar en sus títulos las obras más afines, hemos creído adecuado agregarle varios textos de tema filosófico que no se habían coleccionado hasta la fecha en un volumen independiente.*

La primera edición de Historia como sistema, *en su versión original, se publicó por esta Editorial en 1941; pero en traducción inglesa se había publicado anteriormente en el volumen colectivo* Philosophy and History *(dirigido por Klibansky y editado en 1935 por la Oxford University Press), para el que había sido redactada. En esta nueva edición le agregamos, en primer lugar, el texto de dos discos grabados con la voz del autor, el 30 de junio de 1932, para el «Archivo de la palabra», que el Centro de Estudios Históricos madrileños venía formando con la contribución de las personalidades más sobresalientes del mundo literario y científico español. A continuación, el prólogo compuesto en 1941 para la edición argentina de la* Historia de la Filosofía, *de Emile Bréhier. Por último, el prólogo también antepuesto a la versión*

castellana de una Historia de la Filosofía: *la del Karl Vorländer. Este prólogo lleva, en la edición original, la fecha de enero de 1921.*

Todos estos escritos son, pues, ocasionales. Pero recuérdese que Ortega ha escrito: «Yo soy yo y mi circunstancia. Esta expresión que aparece en mi primer libro y que condensa mi pensamiento filosófico, no significa sólo la doctrina que mi obra expone y propone, sino que mi obra es un caso ejecutivo de la misma doctrina. Mi obra es, por esencia y presencia, circunstancial. Con esto quiero decir que lo es deliberadamente, porque sin deliberación, y aun contra todo próposito opuesto, claro es que jamás ha hecho el hombre cosa alguna en el mundo que no fuera circunstancial.»

LOS EDITORES.

HISTORIA COMO SISTEMA

Publicado en traducción inglesa en 1935, formando parte del volumen *Philosophy and History*, dirigido por KLIBANSKY y editado por la Oxford University Press.

I

La vida humana es una realidad extraña, de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella.

La nota más trivial, pero a la vez la más importante de la vida humana, es que el hombre no tiene otro remedio que estar haciendo algo para sostenerse en la existencia. La vida nos es dada, puesto que no nos la damos a nosotros mismos, sino que nos encontramos en ella de pronto y sin saber cómo. Pero la vida que nos es dada no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacérnosla nosotros, cada cual la suya. La vida es quehacer. Y lo más grave de estos quehaceres en que la vida consiste no es que sea preciso hacerlos, sino, en cierto modo, lo contrario—quiero decir que nos encontramos siempre forzados a hacer algo, pero no nos encontramos nunca estrictamente forzados a hacer algo determinado, que no nos es impuesto este o el otro quehacer, como le es impuesta al astro su trayectoria o a la piedra su gravitación. An-

tes que hacer algo, tiene cada hombre que decidir, por su cuenta y riesgo, lo que va a hacer. Pero esta decisión es imposible si el hombre no posee algunas convicciones sobre lo que son las cosas en su derredor, los otros hombres, él mismo. Sólo en vista de ellas puede preferir una acción a otra, puede, en suma, vivir.

De aquí que el hombre tenga que *estar* siempre en alguna creencia y que la estructura de su vida dependa primordialmente de las creencias en que *esté* y que los cambios más decisivos en la humanidad sean los cambios de creencias, la intensificación o debilitación de las creencias. El diagnóstico de una existencia humana—de un hombre, de un pueblo, de una época—tiene que comenzar filiando el repertorio de sus convicciones. Son éstas el suelo de nuestra vida. Por eso se dice que en ellas el hombre está. Las creencias son lo que verdaderamente constituye el estado del hombre. Las he llamado «repertorio» para indicar que la pluralidad de creencias en que un hombre, un pueblo o una época está no posee nunca una articulación plenamente lógica, es decir, que no forma un sistema de ideas, como lo es o aspira a serlo, por ejemplo, una filosofía. Las creencias que coexisten en una vida humana, que la sostienen, impulsan y dirigen son, a veces, incongruentes, contradictorias o, por lo menos, inconexas. Nótese que todas estas calificaciones afectan a las creencias por lo que tienen de ideas. Pero es un error definir la creencia como idea. La idea agota su papel y consistencia con ser pensada, y un hombre puede pensar cuanto se le antoje y aun muchas cosas contra su antojo. En

la mente surgen espontáneamente pensamientos sin nuestra voluntad ni deliberación y sin que produzcan efecto alguno en nuestro comportamiento. La creencia no es, sin más, la idea que se piensa, sino aquella en que además se cree. Y el creer no es ya una operación del mecanismo «intelectual», sino que es una función del viviente como tal, la función de orientar su conducta, su quehacer.

Hecha esta advertencia, puedo retirar la expresión antes usada y decir que las creencias, mero repertorio incongruente en cuanto son sólo ideas, forman siempre un sistema en cuanto efectivas creencias o, lo que es igual, que, inarticuladas desde el punto de vista lógico o propiamente intelectual, tienen siempre una articulación vital, *funcionan* como creencias apoyándose unas en otras, integrándose y combinándose. En suma, que se dan siempre como miembros de un organismo, de una estructura. Esto hace, entre otras cosas, que posean siempre una arquitectura y actúen en jerarquía. Hay en toda vida humana creencias básicas, fundamentales, radicales, y hay otras derivadas de aquéllas, sustentadas sobre aquéllas y secundarias. Esta indicación no puede ser más trivial, pero yo no tengo la culpa de que, aun siendo trivial, sea de la mayor importancia.

Pues si las creencias de que se vive careciesen de estructura, siendo como son en cada vida innumerables, constituirían una pululación indócil a todo orden y, por lo mismo, ininteligible. Es decir, que sería imposible el conocimiento de la vida humana.

El hecho de que, por el contrario, aparezcan en estructura y con jerarquía permite descubrir su orden

secreto y, por tanto, entender la vida propia y la ajena, la de hoy y la de otro tiempo.

Así podemos decir ahora: el diagnóstico de una existencia humana—de un hombre, de un pueblo, de una época—tiene que comenzar filiando el sistema de sus convicciones y para ello, antes que nada, fijando su creencia fundamental, la decisiva, la que porta y vivifica todas las demás.

Ahora bien: para fijar el estado de las creencias en un cierto momento, no hay más método que el de comparar éste con otro u otros. Cuanto mayor sea el número de los términos de comparación, más preciso será el resultado—otra advertencia banal cuyas consecuencias de alto bordo emergerán súbitamente al cabo de esta meditación.

II

Si comparamos el estado de creencias en que el hombre europeo se halla hoy con el reinante hace no más de treinta años, nos encontramos con que ha variado profundamente, por haberse alterado la convicción fundamental.

La generación que florecía hacia 1900 ha sido la última de un amplísimo ciclo, iniciado a fines del siglo XVI y que se caracterizó porque sus hombres vivieron de la fe en la razón. ¿En qué consiste esta fe?

Si abrimos el *Discurso del Método*, que ha sido el programa clásico del tiempo nuevo, vemos que culmina en las siguientes frases: «Las largas cadenas de razones, todas sencillas y fáciles, de que acostumbran los geómetras a servirse para llegar a sus más difíciles demostraciones, me habían dado ocasión para imaginarme que todas las cosas que puedan caer bajo el conocimiento de los hombres se siguen las unas a las otras en esta misma manera, y que sólo con cuidar de no recibir como verdadera ninguna que no lo sea y de guardar siempre el orden en que es preciso deducirlas unas de las otras, *no puede haber ninguna*

tan remota que no quepa, a la postre, llegar a ella, ni tan oculta que no se la pueda descubrir.» [1]

Estas palabras son el canto de gallo del racionalismo, la emoción de alborada que inicia toda una edad, eso que llamamos la Edad Moderna. Esa Edad Moderna de la cual muchos piensan que hoy asistimos nada menos que a su agonía, a su canto de cisne.

Y es innegable, por lo menos, que entre el estado de espíritu cartesiano y el nuestro no existe floja diferencia. ¡Qué alegría, qué tono de enérgico desafío al Universo, qué petulancia mañanera hay en esas magníficas palabras de Descartes! Ya lo han oído ustedes: aparte los misterios divinos, que por cortesía deja a un lado, para este hombre no hay ningún problema que no sea soluble. Este hombre nos asegura que en el Universo no hay arcanos, no hay secretos irremediables ante los cuales la humanidad tenga que detenerse aterrorizada e inerme. El mundo que rodea por todas partes al hombre, y en existir dentro del cual consiste su vida, va a hacerse transparente a la mente humana hasta sus últimos entresijos. El hombre va, por fin, a saber la verdad sobre todo. Basta con que no se azore ante la complejidad de los problemas, con que no se deje obnubilar la mente por las pasiones: si usa con serenidad y dueño de sí el aparato de su intelecto, sobre todo si lo usa con buen orden, hallará que su facultad de pensar es *ratio*, razón, y que en la razón posee el hombre el poder como mágico de poner claridad en todo, de convertir en cristal lo más opaco, penetrándolo con el análisis y hacién-

[1] *Oeuvres*, ed. Adam et Tannery, tomo VI, pág. 19.

dólo así patente. El mundo de la realidad y el mundo del pensamiento son—según esto—dos cosmos que se corresponden, cada uno de ellos compacto y continuo, en que nada queda abrupto, aislado e inasequible, sino que de cualquiera de sus puntos podemos, sin intermisión y sin brinco, pasar a todos los demás y contemplar su conjunto. Puede, pues, el hombre con su razón hundirse tranquilamente en los fondos abisales del Universo, seguro de extraer al problema más remoto y al más hermético enigma la esencia de su verdad, como el buzo de Coromandel se sumerge en las profundidades del océano para reaparecer a poco trayendo entre los dientes la perla inestimable.

En los últimos años del siglo XVI y en estos primeros del XVII en que Descartes medita, cree, pues, el hombre de Occidente que el mundo posee una estructura racional, es decir, que la realidad tiene una organización coincidente con la del intelecto humano, se entiende, con aquella forma del humano intelecto que es la más pura: con la razón matemática. Es ésta, por tanto, una clave maravillosa que proporciona al hombre un poder, ilimitado en principio, sobre las cosas en torno. Fue esta averiguación una bonísima fortuna. Porque imaginen ustedes que los europeos no hubiesen en aquella sazón conquistado esa creencia. En el siglo XVI, las gentes de Europa habían perdido la fe en Dios, en la revelación, bien porque la hubiesen en absoluto perdido, bien porque hubiese dejado en ellos de ser fe viva. Los teólogos hacen una distinción muy perspicaz y que pudiera aclararnos no pocas cosas del presente, una distinción entre la fe

viva y la fe inerte. Generalizando el asunto, yo formularía así esta distinción: creemos en algo con fe viva cuando esa creencia nos basta para vivir, y creemos en algo con fe muerta, con fe inerte, cuando, sin haberla abandonado, *estando en ella todavía*, no actúa eficazmente en nuestra vida. La arrastramos inválida a nuestra espalda, forma aún parte de nosotros, pero yaciendo inactiva en el desván de nuestra alma. No apoyamos nuestra existencia en aquel algo creído, no brotan ya espontáneamente de esta fe las incitaciones y orientaciones para vivir. La prueba de ello, que se nos olvida a toda hora que aún creemos en eso, mientras que la fe viva es presencia permanente y activísima de la entidad en que creemos. (De aquí el fenómeno perfectamente natural que el místico llama «la presencia de Dios». También el amor vivo se distingue del amor inerte y arrastrado en que lo amado nos es, sin síncope ni eclipse, presente. No tenemos que ir a buscarlo con la atención, sino, al revés, nos cuesta trabajo quitárnoslo de delante de los ojos íntimos. Lo cual no quiere decir que estemos siempre, ni siquiera con frecuencia, pensando en ello, sino que constantemente «contamos con ello».) Muy pronto vamos a encontrar un ejemplo de esta diferencia en la situación actual del europeo [1].

Durante la Edad Media había éste vivido de la revelación. Sin ella y atenido a sus nudas fuerzas, se

---

[1] En la segunda mitad del capítulo II de su libro *On liberty* hace uso muy oportuno Stuart Mill de esta misma distinción y empleando los mismos términos «creencias vivas» y «creencias muertas, inertes».

hubiera sentido incapaz de habérselas con el contorno misterioso que le era el mundo, con los tártagos y pesadumbres de la existencia. Pero creía con fe viva que un ente todopoderoso, omniscio, le descubría de modo gratuito todo lo esencial para su vida. Podemos perseguir las vicisitudes de esta fe y asistir, casi generación tras generación, a su progresiva decadencia. Es una historia melancólica. La fe viva se va desnutriendo, palideciendo, paralizándose, hasta que, por los motivos que fuere—no puedo ahora entrar en el asunto—hacia mediados del siglo XV, esa fe viva se convierte claramente en fe cansada, ineficaz, cuando no queda por completo desarraigada del alma individual. El hombre de entonces comienza a sentir que no le basta la revelación para aclararle sus relaciones con el mundo; una vez más, el hombre se siente perdido en la selva bronca del Universo, frente a la cual carece de orientación y mediador. El XV y el XVI son, por eso, dos siglos de enorme desazón, de atroz inquietud; como hoy diríamos, de crisis. De ellas salva al hombre occidental una nueva fe, una nueva creencia: la fe en la razón, en las *nuove scienze*. El hombre recaído renace. El Renacimiento es la inquietud parturienta de una nueva confianza fundada en la razón físico-matemática, nueva mediadora entre el hombre y el mundo.

III

Las creencias constituyen el estrato básico, el más profundo de la arquitectura de nuestra vida. Vivimos de ellas y, por lo mismo, no solemos pensar en ellas. Pensamos en lo que nos es más o menos cuestión. Por eso decimos que *tenemos* estas o las otras ideas; pero nuestras creencias, más que tenerlas, las somos.

Cabe simbolizar la vida de cada hombre como un Banco. Este vive a crédito de un encaje oro que no suele verse, que yace en lo profundo de cajas metálicas ocultas en los sótanos de un edificio. La más elemental cautela invita a revisar de cuando en cuando el estado efectivo de esas garantías—diríamos de esas *creencias,* base del crédito.

Hoy es urgente hacer esto con la fe en la razón de que tradicionalmente—en una tradición de casi dos siglos—vive el europeo. Puede decirse que hasta hace veinte años el estado de esa creencia no se había modificado en su figura general, pero que de hace veinte años a la fecha presente ha sufrido un cambio gravísimo. Innumerables hechos, sobremanera notorios y que fuera deprimente enunciar una vez más, lo muestran.

No será necesario advertir que al hablar de la fe tradicional en la razón y de su actual modificación no me refiero a lo que acontece en éste o el otro individuo como tal. Aparte de lo que crean los individuos como tales, es decir, cada uno por sí y por propia cuenta, hay siempre un estado colectivo de creencia. Esta fe social puede coincidir o no con la que tal o cual individuo siente. Lo decisivo en este asunto es que, cualquiera sea la creencia de cada uno de nosotros, encontramos ante nosotros constituido, establecido colectivamente, con vigencia social en suma, un estado de fe.

La fe en la ciencia a que me refiero no era sólo y primero una opinión individual, sino, al revés, una opinión colectiva, y cuando algo es opinión colectiva o social es una realidad independiente de los individuos, que está fuera de éstos como las piedras del paisaje, y con la cual los individuos tienen que contar quieran o no. Nuestra opinión personal podrá ser contraria a la opinión social, pero ello no sustrae a ésta quilate alguno de realidad. Lo específico, lo constitutivo de la opinión colectiva es que su existencia no depende de que sea o no aceptada por un individuo determinado. Desde la perspectiva de cada vida individual aparece la creencia pública como si fuese una cosa física. La realidad, por decirlo así, tangible de la creencia colectiva no consiste en que yo o tú la aceptemos, sino, al contrario, es ella quien, con nuestro beneplácito o sin él, nos impone su realidad y nos obliga a contar con ella. A este carácter de la fe social doy el nombre de vigencia. Se dice de una ley que es vigente cuando sus efectos no dependen de

que yo la reconozca, sino que actúa y opera prescindiendo de mi adhesión. Pues lo mismo la creencia colectiva, para existir y gravitar sobre mí y acaso aplastarme, no necesita de que yo, individuo determinado, crea en ella. Si ahora acordamos, para entendernos bien, llamar «dogma social» al contenido de una creencia colectiva, estamos listos para poder continuar nuestra meditación.

Si, pertrechados con estos conceptos instrumentales, comparamos la situación en que hacia 1910 los europeos se encontraban y la de ahora, la advertencia del cambio, de la mutación sobrevenida, debería causarnos un saludable pavor. Han bastado no más de veinte años—es decir, sólo un trozo de la vida de un hombre, que es ya de suyo tan breve—para trastrocar las cosas hasta tal punto de que mientras entonces, en cualquier parte de Europa, podía recurrirse a la fe en la ciencia y en los derechos de la ciencia como máximo valor humano, y esta instancia funcionaba automáticamente y, dócil a su imperativo, reaccionaba eficaz, enérgico y súbito el cuerpo social, hoy hay ya naciones donde ese recurso provocaría sólo sonrisas, naciones que hace unos años eran precisamente consideradas como las grandes maestras de la ciencia, y no creo que haya ninguna donde, a la fecha en que hablo, el cuerpo social se estremeciese ante la apelación.

IV

La ciencia está en peligro. Con lo cual no creo exagerar—porque no digo con ello que la colectividad europea haya dejado radicalmente de creer en la ciencia—, pero sí que su fe ha pasado, en nuestros días, de ser fe viva a ser fe inerte. Y esto basta para que la ciencia esté en peligro y no pueda el científico seguir viviendo como hasta aquí, sonámbulo dentro de su trabajo, creyendo que el contorno social sigue apoyándole y sosteniéndole y venerándole. ¿Qué es lo que ha pasado para que tal situación se produzca? La ciencia sabe hoy muchas cosas con fabulosa precisión sobre lo que está aconteciendo en remotísimas estrellas y galaxias. Lo ciencia, con razón, está orgullosa de ello, y por ello, aunque con menos razón, en sus reuniones académicas hace la rueda con su cola de pavo real. Pero entre tanto ha ocurrido que esa misma ciencia ha pasado de ser fe viva social a ser casi despreciada por la colectividad. No porque este hecho no haya acontecido en Sirio, sino en la Tierra, deja de tener alguna importancia—¡pienso! La ciencia no puede ser solo la ciencia sobre Sirio, sino que pretende ser también la ciencia sobre el hombre. Pues

bien, ¿qué es lo que la ciencia, la razón, tiene que decir hoy con alguna precisión sobre ese hecho tan urgente, hecho que tan a su carne le va? ¡Ah!, pues nada. La ciencia no sabe nada claro sobre este asunto. ¿No se advierte la enormidad del caso? ¿No es esto vergonzoso? Resulta que sobre los grandes cambios humanos, la ciencia propiamente tal no tiene nada preciso que decir. La cosa es tan enorme que, sin más, nos descubre su porqué. Pues ello nos hace reparar en que la ciencia, la razón a que puso su fe social el hombre moderno, es, hablando rigorosamente, sólo la ciencia físico-matemática, y apoyada inmediatamente en ella, más débil, pero beneficiando de su prestigio, la ciencia biológica. En suma, reuniendo ambas, lo que se llama la ciencia o razón naturalista.

La situación actual de la ciencia o razón física resulta bastante paradójica. Si algo no ha fracasado en el repertorio de las actividades y ocupaciones humanas, es precisamente ella cuando se la considera circunscrita a su genuino territorio, la naturaleza. En este orden y recinto, lejos de haber fracasado, ha trascendido todas las esperanzas y, por vez primera en la historia, las potencias de realización, de logro, han ido más lejos que las de la mera fantasía. La ciencia ha conseguido cosas que la irresponsable imaginación no había siquiera soñado. El hecho es tan incuestionable, que no se comprende, al pronto, cómo el hombre no está hoy arrodillado ante la ciencia como ante una entidad mágica. Pero el caso es que no lo está, sino, más bien al contrario, comienza a volverle la espalda. No niega ni desconoce su ma-

ravilloso poder, su triunfo sobre la naturaleza; pero, al mismo tiempo, cae en la cuenta de que la naturaleza es sólo una dimensión de la vida humana, y el glorioso éxito con respecto a ella no excluye su fracaso con respecto a la totalidad de nuestra existencia. En el balance inexorable que es en cada instante el vivir, la razón física, con todo su parcial esplendor, no impide un resultado terriblemente deficitario. Es más: el desequilibrio entre la perfección de su eficiencia parcial y su falla para los efectos de totalidad, los definitivos, es tal que, a mi juicio, ha contribuido a exasperar la desazón universal.

Se encuentra, por tanto, el hombre ante la razón física en una situación de ánimo parecida a la que Leibniz nos describe de Cristina de Suecia cuando, después de abdicar, hizo acuñar una moneda con la efigie de una corona y puso en el exergo estas palabras: *Non mi bisogna e non mi basta.*

A la postre, la paradoja se resuelve en una advertencia sobremanera sencilla. Lo que no ha fracasado de la física es la física. Lo que ha fracasado de ella es la retórica y la orla de petulancia, de irracionales y arbitrarios añadidos que suscitó, lo que hace muchos años llamaba yo el «terrorismo de los laboratorios». He aquí por qué, desde que comencé a escribir, he combatido lo que denominé el *utopismo* científico. Abrase, por ejemplo, *El tema de nuestro tiempo* en el capítulo titulado «El sentido histórico de la teoría de Einstein», compuesto hacia 1921 [1]. Allí se dice: «No se comprende que la ciencia, cuyo único

[1] [Véase *El tema de nuestro tiempo*, en esta Colección.]

placer es conseguir una imagen certera de las cosas, pueda alimentarse de ilusiones.» Recuerdo que sobre mi pensamiento ejerció suma influencia un detalle. Hace muchos años leía yo una conferencia del fisiólogo Loeb sobre los tropismos. Es el tropismo un concepto con que se ha intentado describir y aclarar la ley que rige los movimientos elementales de los infusorios. Mal que bien, con correcciones y añadidos, este concepto sirve para comprender algunos de esos fenómenos. Pero al final de su conferencia Loeb agrega: «Llegará el tiempo en que lo que hoy llamamos actos morales del hombre se expliquen sencillamente como tropismos.» Esta audacia me inquietó sobremanera, porque me abrió los ojos sobre otros muchos juicios de la ciencia moderna que, menos ostentosamente, cometen la misma falta. De modo—pensaba yo—que un concepto como el tropismo, capaz apenas de penetrar el secreto de fenómenos tan sencillos como los brincos de los infusorios, puede bastar, en un vago futuro, para explicar cosa tan misteriosa y compleja como los actos éticos del hombre. ¿Qué sentido tiene esto? La ciencia ha de resolver hoy sus problemas, no transferirnos a las calendas griegas. Si sus métodos actuales no bastan para dominar hoy los enigmas del Universo, lo discreto es sustituirlos por otros más eficaces. Pero la ciencia usada está llena de problemas que se dejan intactos por ser incompatibles con los métodos. ¡Como si fuesen aquéllos los obligados a supeditarse a éstos, y no al revés! La ciencia está repleta de ucronismos, de calendas griegas.

Cuando salimos de esta beatería científica que rin-

de idolátrico culto a los métodos preestablecidos y nos asomamos al pensamiento de Einstein, llega a nosotros como un fresco viento de mañana. La actitud de Einstein es completamente distinta de la tradicional. Con ademán de joven atleta le vemos avanzar recto a los problemas y, usando del medio más a mano, cogerlos por los cuernos. De lo que parecía defecto y limitación en la ciencia hace él una virtud y una táctica eficaz.

Todo mi pensamiento filosófico ha emanado de esta idea de las calendas griegas. Ahí está en simiente toda mi idea de la vida como realidad radical y del conocimiento como función interna a nuestra vida y no independiente o utópica. Como Einstein decía, por aquellos años, que es preciso, en física, construir conceptos que hagan imposible el movimiento continuo (el movimiento continuo no se puede medir, y ante una realidad inmensurable la física es imposible), yo pensaba que era preciso elaborar una filosofía partiendo, como de su principio formal, de excluir las calendas griegas. Porque la vida es lo contrario que estas calendas. La vida es prisa y necesita con urgencia saber a qué atenerse y es preciso hacer de esta urgencia el método de la verdad. El progresismo que colocaba la verdad en un vago mañana ha sido el opio entontecedor de la humanidad. Verdad es lo que ahora es verdad, y no lo que se va a descubrir en un futuro indeterminado. El señor Loeb, y con él toda su generación, a cuenta de que en el porvenir se va a lograr una física de la moral, renuncia a tener él, en su día presente, una verdad sobre la moral. Era una curiosa manera de existir a

cargo de la posteridad, dejando la propia vida sin cimientos, raíces ni encaje profundo. El vicio se engendra tan en la raíz de esta actitud, que se encuentra ya en la «moral provisional» de Descartes. De aquí que al primer empellón sufrido por la armazón superficial de nuestra civilización: ciencia, economía, moral, política, el hombre se ha encontrado con que no tenía verdades propias, posiciones claras y firmes sobre nada importante.

Lo único en que creía era en la razón física, y ésta, al hacerse urgente su verdad sobre los problemas más humanos, no ha sabido qué decir. Y estos pueblos de Occidente han experimentado de súbito la impresión de que perdían pie, que carecían de punto de apoyo, y han sentido terror pánico y les parece que se hunden, que naufragan en el vacío.

Y, sin embargo, basta un poco de serenidad para que el pie vuelva a sentir la deliciosa sensación de tocar lo duro, lo sólido de la madre tierra, un elemento capaz de sostener al hombre. Como siempre ha acaecido, es preciso y bastante, en vez de azorarse y perder la cabeza, convertir en punto de apoyo aquello mismo que engendró la impresión de abismo. La razón física no puede decirnos nada claro sobre el hombre. ¡Muy bien! Pues esto quiere decir simplemente que debemos desasirnos con todo radicalismo de tratar al modo físico y naturalista lo humano. En vez de ello tomémoslo en su espontaneidad, según lo vemos y nos sale al paso. O, dicho de otro modo: el fracaso de la razón física deja la vía libre para la razón vital e histórica.

V

La naturaleza es una cosa, una gran cosa, que se compone de muchas cosas menores. Ahora bien: cualesquiera que sean las diferencias entre las cosas, tienen todas ellas un carácter radical común, el cual consiste simplemente en que las cosas *son*, tienen un ser. Y esto significa no sólo que existen, que las hay, que están ahí, sino que poseen una estructura o consistencia fija y dada. Cuando hay una piedra hay ya, está ahí, lo que la piedra es. Todos sus cambios y mudanzas serán, por los siglos de los siglos, combinaciones regladas de su consistencia fundamental. La piedra no será nunca nada nuevo y distinto. Esta consistencia fija y dada de una vez para siempre es lo que solemos entender cuando hablamos del ser de una cosa. Otro nombre para expresar lo mismo es la palabra naturaleza. Y la faena de la ciencia natural consiste en descubrir bajo las nubladas apariencias esa naturaleza o textura permanente.

Cuando la razón naturalista se ocupa del hombre, busca, consecuente consigo misma, poner al descubierto su naturaleza. Repara en que el hombre tiene cuerpo—que es una cosa—y se apresure a extender

a él la física, y, como ese cuerpo es además un organismo, lo entrega a la biología. Nota asimismo que en el hombre, como en el animal, funciona cierto mecanismo incorporal o confusamente adscrito al cuerpo, el mecanismo psíquico, que es también una cosa, y encarga de su estudio a la psicología, que es ciencia natural. Pero el caso es que así llevamos trescientos años y que todos los estudios naturalistas sobre el cuerpo y el alma del hombre no han servido para aclararnos nada de lo que sentimos como más estrictamente humano, eso que llamamos cada cual su vida y cuyo entrecruzamiento forma las sociedades que, perviviendo, integran el destino humano. El prodigio que la ciencia natural representa como conocimiento de cosas contrasta brutalmente con el fracaso de esa ciencia natural ante lo propiamente humano. Lo humano se escapa a la razón físico-matemática como el agua por una canastilla.

Y aquí tienen ustedes el motivo por el cual la fe en la razón ha entrado en deplorable decadencia. El hombre no puede esperar más. Necesita que la ciencia le aclare los problemas humanos. Está ya, en el fondo, un poco cansado de astros y de reacciones nerviosas y de átomos. Las primeras generaciones racionalistas creyeron con su ciencia física poder aclarar el destino humano. Descartes mismo escribió ya un *Tratado del hombre*. Pero hoy sabemos que todos los portentos, en principio inagotables, de las ciencias naturales se detendrán siempre ante la extraña realidad que es la vida humana. ¿Por qué? Si todas las cosas han rendido grandes porciones de su secreto a la razón física, ¿por qué se resiste esta sola tan de-

nodadamente? La causa tiene que ser profunda y radical; tal vez, nada menos que esto: que el hombre no es una cosa, que es falso hablar de la naturaleza humana, que el hombre no tiene naturaleza. Yo comprendo que oír esto ponga los pelos de punta a cualquier físico, ya que significa, con otras palabras, declarar de raíz a la física incompetente para hablar del hombre. Pero que no se hagan ilusiones con más o menos claridad de conciencia, sospechando o no que hay otro modo de conocimiento, otra razón capaz de hablar sobre el hombre—la convicción de esa incompetencia es hoy un hecho de primera magnitud en el horizonte europeo. Podrán los físicos sentir ante él enojo o dolor—aunque ambos sean en este caso un poco pueriles—, pero esa convicción es el precipitado histórico de trescientos años de fracaso

La vida humana, por lo visto, no es una cosa, no tiene una naturaleza y, en consecuencia, es preciso resolverse a pensarla con categorías, con conceptos radicalmente distintos de los que nos aclaran los fenómenos de la materia. La empresa es difícil, porque, desde hace tres siglos, el fisicismo nos ha habituado a dejar a nuestra espalda, como entidad sin importancia ni realidad, precisamente esa extraña realidad que es la vida humana. Y así, mientras los naturalistas vacan, beatamente absortos, a sus menesteres profesionales, le ha venido en gana a esa extraña realidad de cambiar el cuadrante, y al entusiasmo por la ciencia ha sucedido tibieza, despego, ¿quién sabe si, mañana, franca hostilidad?

VI

Se dirá que, conforme iba notándose la resistencia del fenómeno humano a la razón física, iba también acentuándose otra forma de ciencia opuesta a ella: frente a las ciencias naturales, en efecto, surgían y se desarrollaban las llamadas ciencias del espíritu, ciencias morales o ciencias de la cultura. A lo cual respondo, por lo pronto, que esas ciencias del espíritu —*Geisteswissenschaften*—no han conseguido, hasta la fecha, suscitar la creencia en el hombre europeo, como lo habían logrado las naturales.

Y se comprende que fuera así. Los representantes de las ciencias del espíritu combatían los intentos paladinos de investigar lo humano con ideas naturalistas; pero es el caso que, de hecho, las ciencias del espíritu no han sido hasta hoy más que un intento larvado de hacer lo mismo. Me explicaré.

Geist? Wer inst denn der Bursche? [1]—preguntaba Schopenhauer, malhumorado e insolente, pero no sin sobra de razón. Este gran concepto utópico de espíritu pretendía oponerse al de la naturaleza. Se pre-

[1] *¿Espíritu? ¿Quién es ese mozo?*

sentía que la naturaleza no era la única realidad y, sobre todo, que no era la primaria o fundamental. Cuanto más se la apretaba, más parecía depender de lo humano. El idealismo alemán, como el positivismo de Comte, significan el ensayo de poner el hombre antes que la naturaleza. Fue aquél quien dio al hombre, en cuanto no es naturaleza, el nombre de *Geist,* espíritu.

Pero el caso es que, al intentar comprender lo humano como realidad espiritual, las cosas no marchaban mejor: los fenómenos humanos mostraron la misma resistencia, la misma indocilidad a dejarse apresar por los conceptos. Es más: quedó reservado al pensamiento de esa época permitirse las más escandalosas e irresponsables utopías. Se comprende muy bien el malhumor y la insolencia de Schopenhauer. La *Filosofía de la Historia,* de Hegel, y la *Ley de los tres estados,* de Comte, son, sin duda, dos obras geniales. Pero bajo esta calificación de «genio», lo único que hacemos claramente es dirigir un aplauso a la magnífica destreza de un hombre como tal destreza, a lo que en él hay de juglar, de ágil o de atleta. Mas si estudiamos esas obras—principalmente la de Hegel—desde el punto de vista decisivo, que es el de la responsabilidad intelectual y como síntoma de un clima moral, pronto advertimos que hubieran sido imposibles, *ceteris paribus,* en ninguna época normal de pensamiento, en ningún tiempo de continencia, mesura y patético respeto a la misión del intelecto.

Me atrevo a decir esto sólo como extrínseca señal de que la interpretación del hombre como realidad espiritual no pudo ser más que violenta, arbitraria

y fallida. Porque no es lícito en este contexto seguir empleando la palabra «espíritu» en un vago sentido, sino que conviene referirla al ciclo de significaciones precisas que ha tenido en la filosofía de los dos últimos siglos.

Y si ahora nos preguntamos por qué el concepto de espíritu se ha revelado insuficiente para dar razón de los humanos, nos encontramos con la siguiente consideración fundamental:

Cuando los caballeros del Espíritu salían en guerra contra el naturalismo, resueltos a reflejar escrupulosamente los fenómenos humanos en su estricta genuinidad, alejando de sí los conceptos y categorías que la naturaleza nos obliga a pensar, no advertían que al partir habían dejado ya a su espalda al enemigo. Veían sólo en la naturaleza ciertos peculiares atributos, como la especialidad, la fuerza, su manifestación sensorial, etc., y creían que basta con sustituirlos por otros atributos antagónicos—la *cogitatio*, la conciencia, el pensarse a sí mismo, etc.—para estar fuera del naturalismo. En definitiva, cometían el mismo error que Descartes cuando creyó suficiente para definir el *moi-même* oponerlo como *res cogitans* a la *res extensa*. Pero ¿consiste la diferencia fundamental entre esa extraña realidad que es el hombre, que es el *yo*, y esa otra realidad que son los cuerpos, en que el yo piensa y los cuerpos se extienden? ¿Qué inconveniente hay en que la misma *res* que piensa se extienda y la misma *res* que se extienda piense? Astutamente, Descartes suele añadir que la *res* que piensa no se extiende y la *res* que se extiende no piensa. Pero esta negación añadida es perfectamente arbitra-

ria, y Spinoza, que no se dejó asustar, saca tranquilamente la consecuencia de que una misma *res*—*Natura sive Deus*—piensa y se extiende. Para dirimir la cuestión fuera preciso hacer lo que Descartes no hizo, a saber: preguntarse qué es eso de *res*, cuál es su estructura previamente a su calificación de pensante o extensa. Porque si los atributos de *cogitatio* y *extensio* son de tal modo antagonistas que no pueden convivir en una misma *res*, es de sospechar que cada uno de ellos repercute sobre la estructura misma de la *res* como tal *res*. O, lo que es igual, que el término *res* resulta equívoco en ambas expresiones.

Ahora bien: el concepto de *res* había sido establecido por la ontología tradicional. El error de Descartes y el de los caballeros del Espíritu ha sido no llevar a fondo su reforma de la filosofía y aplicar, sin más, a la nueva realidad que aspiraban estatuir—la *pensée*, el *Geist*—la doctrina vetusta sobre el ser. Un ente que consiste en pensar, ¿puede *ser* en el mismo sentido en que *es* un ente que consiste en extenderse? Además de diferenciarse en que el uno piensa y el otro se extiende, ¿no se diferencian en su mismo ser, como entidades *sensu stricto?*

En la antología tradicional, el término *res* va siempre conjugado con el de natura, bien como sinónimo, bien en el sentido de que la *natura* es la verdadera *res*, el principio de la *res*. Como es sabido, el concepto de naturaleza es de pura sangre griega: recibe una primera estabilización en Aristóteles, que, modificada por los estoicos, entra en el Renacimiento y por aquel gran boquete inunda la época moderna. En Robert Boyle adapta su expresión aún vigente:

la *natura* es la regla o sistema de reglas según la cual se comportan los fenómenos—en suma, la ley [1].

No es posible hacer aquí la historia del concepto de naturaleza y sería ineficaz hacer su resumen. Para ahorrar palabras, me limito a una alusión: ¿no es sorprendente que, con perfecta continuidad, el término de naturaleza haya pasado de significar lo que significaba para Aristóteles a significar la ley de los fenómenos? ¿No es enorme la distancia entre ambos significados? Esa distancia—nótese—implicaba nada menos que todo el cambio en la manera de pensar sobre el Universo desde el hombre antiguo al hombre moderno. Pues bien: ¿qué es lo que, al través de toda esa evolución, ha permanecido invariable en el concepto de naturaleza?

En pocos temas se ve con tanta claridad como en éste hasta qué punto el hombre europeo es un heredero del hombre griego. Pero una herencia no es sólo un tesoro; es, a la vez, una carga y una cadena. Larvada en el concepto de naturaleza hemos recibido la cadena que nos ha hecho esclavos del destino helénico.

El pensamiento griego se constituye en Parménides. Sin duda fue este hombre pura esencia de lo griego, porque el hecho es que el eleatismo ha imperado siempre en las cabezas helénicas. Todo lo que no era eleatismo—simple o compuesto—fue sólo oposición. Este destino griego sigue gravitando sobre nosotros y, a pesar de algunas ilustres rebeliones, se-

---

[1] Cassirer: *Das Erkenntnis problem*, II, 433.

guimos prisioneros dentro del círculo mágico que dibujó la ontología eleática.

Desde Parménides, cuando el pensador ortodoxo busca el ser de una cosa entiende que busca una consistencia[1] fija y estática, por tanto, algo que el ente *ya* es, que ya lo integra o constituye. El prototipo de este modo de ser, que tiene los caracteres de fijeza, estabilidad y actualidad (=ser *ya* lo que es), el prototipo de tal ser era el ser de los conceptos y de los objetos matemáticos, un ser invariable, un ser-siempre-lo-mismo. Como se encontraba con que las cosas del mundo en torno eran mudadizas, eran «movimiento», comienza por negar su realidad. Aristóteles, más cuerdo, renuncia a tal absolutismo y adopta una solución *juste milieu*. Busca en la cosa mudable lo que en su cambio no varía, lo que en su movimiento permanece. A eso es a lo que llamo «naturaleza» de las cosas, por tanto, lo que en la cosa real *parece* ocultarse de ser, como son los conceptos y los objetos matemáticos. La *physis*, φύσις, era el principio invariable de las variaciones. De este modo se hacía posible conservar el eleatismo fundamental del ser y, sin embargo, pensar como realidades las cosas que para el eleatismo absoluto carecían de auténtica realidad, de *usía*, οὐσία. La idea del tiempo, intercalándose entre la οὐσία invariable y los estados diversos de la cosa, servía de puente entre la unidad latente del ser y su aparente multiplicidad. La *res* quedaba

[1] Frente al término *existencia* uso el de *consistencia*. El algo que existe *tiene* una consistencia, es decir, *consiste* en esto o lo otro.

aquí concebida como algo que tiene en su entraña —en su ἀρχή—la misma condición ontológica que el concepto y el triángulo: la identidad, la invariabilidad radical, la estabilidad, la profunda quietud que para el griego significaba el vocablo *ser*.

El proceso que lleva la *natura* del aristotelismo a convertirse en la regla o ley estable de los inestables fenómenos para Boyle, lejos de ser una degeneración es una depuración del concepto originario y, como si dijéramos, su confesión sincera. Así, en Comte-Stuart Mill todo pende, como de un clavo, de la «invariabilidad de las leyes de la naturaleza». La naturaleza del positivismo es ya pura y declarada «invariabilidad», ser fijo, estático... eleático [1].

Ahora bien: poner como condición a lo real, para que sea admitido como tal, que consista en algo idéntico, fue la gigantesca arbitrariedad de Parménides y, en general, del griego ortodoxo. No vamos ahora a indagar el origen de eso que llamo sublime «arbitrariedad», aunque el tema es terriblemente atractivo. La palabra es concepto expreso, y el concepto es una realidad entre las realidades que tiene la peculiaridad de consistir en identidad, diríamos de estar hecho de identidad. Al hablar sobre la realidad—*ontología*—nos encontramos teniendo que ser fieles, a la vez, a las condiciones de lo real sobre que pensamos y a las condiciones del pensar con que «manipulamos» la realidad.

---

[1] No entremos en la cuestión de si esto se compagina con el relativismo de Comte. Sobre el asunto espero declararme en un próximo estudio acerca de *Comte desconocido*.

Se comprende perfectamente que la filosofía, en su primer estadio, no poseyese agilidad bastante para distinguir, mientras pensaba sobre lo real, qué era en lo pensado la porción perteneciente al intelecto y qué lo que propiamente pertenecía al objeto. En rigor, hasta Kant no se ha empezado a ver con claridad que el pensamiento no es copia y anejo de lo real, sino operación transitiva que sobre él se ejecuta, intervención quirúrgica en él. Por eso desde Kant ha comenzado la filosofía lo que Platón llamaría su δεύτερον πλοῦς, su «segunda navegación», su segundo aprendizaje. El cual estriba en advertir que, si es posible un conocimiento de la auténtica realidad —αὐτό τό ὄν—(y sólo lo filosófico pretende serlo), tendrá que consistir en un pensar duplicado, de ida y vuelta; quiero decir, en un pensar que, después de haber pensado algo sobre lo real, se vuelve contra lo pensado y resta de él lo que es mera forma intelectual, para dejar sólo en su desnudez la intuición de lo real. La cosa es tremebunda y paradójica, pero no tiene remedio. En la formidable cruzada de liberación del hombre que es la misión del intelecto ha llegado un momento en que necesita éste liberarse de su más íntima esclavitud, esto es, de sí mismo. De donde resulta que, precisamente por habernos Kant enseñado que el pensamiento tiene *sus* formas propias que proyecta sobre lo real, el fin del proceso por él iniciado consiste en extirpar a lo real todas sus formas, que le son, a la vez, inevitables y ajenas, y aprender a pensar en un perpetuo ¡alerta!, en un incesante *modus ponendo tollens*. En suma, tenemos

que aprender a desintelectualizar lo real a fin de serle fieles.

El eleatismo fue la intelectualización radical del ser, y ella constituye el círculo mágico a que antes me refería y que es urgente trascender. Lo que en el naturalismo nos estorba para concebir los fenómenos humanos y los tapa ante nuestra mente, no son los atributos secundarios de las cosas, de las *res*, sino la idea misma de *res* fundada en el ser idéntico y, porque idéntico, fijo, estático, previo y dado. Donde ese sutil atributo perdure sigue habiendo naturalismo, ser invariable. El naturalismo es, en su raíz, intelectualismo (=proyección sobre lo real del modo de ser peculiar a los conceptos). Renunciemos alegremente, valerosamente, a la comodidad de presumir que lo real es lógico, y reconozcamos que lo único lógico es el pensamiento [1]. Ya el objeto matemático presenta simas de ilogismo tan tremendas como el «laberinto de las dificultades de lo continuo» y todos los problemas que inspiraron a Brouwer el intento de derrocar el *principium tertii exclusi*. La física nos sorprende hoy dramáticamente con los estados de in-identificación de los elementos atómicos.

No será necesario declarar que este artículo no es un tratado, sino, todo lo contrario, una serie de tesis que presento indefensa al *fair play* meditativo de los lectores. Creo, sin embargo, que ahora cobrará algún sentido mi enigmática afirmación antecedente, se-

---

[1] Véase «La Filosofía de la historia de Hegel y la historiología». *Revista de Occidente*, febrero, 1928. [Véase *Kant. Hegel. Dilthey*, en esta Colección.]

gún la cual, el concepto de Espíritu es un naturalismo larvado y, por ello, inoperante frente a las concepciones naturalistas, sus presuntas enemigas.

El espíritu, si algo en el mundo lo es, es identidad y, por tanto, *res*, cosa, todo lo sutil, etérea, que se quiera. El espíritu tiene una consistencia estática: es ya y desde luego lo que es y va a ser. Era tan evidente la rebeldía de lo humano a ser concebido estáticamente, que pronto hubo de intentarse—Leibniz—superar el estatismo haciendo consistir al espíritu en actividad, en *dynamis* [1]. ¡Intento vano! Porque esa actividad, como toda actividad, es siempre una y la misma, fija, prescrita, ontológicamente inmóvil. En Hegel, el movimiento del espíritu es pura ficción, porque es un movimiento interno al espíritu, cuya consistencia es en su verdad fija, estática y preestablecida. Ahora bien: toda entidad cuyo ser consiste en ser idéntico posee evidentemente ya y desde luego todo lo que necesita para ser. Por esta razón, el ser idéntico es el ser substante o substancia, el ser que se basta a sí mismo, el ser suficiente. Esto es la *cosa*. El espíritu no es sino una cosa. No parece sino que las otras cosas son cosas por su materialidad, por su espacialidad, por su fuerza. De nada les serviría todo esto si no fuesen además, y antes que todo, idénticas, *por tanto, conceptos*. La *proto*cosa, la *Urding*, es el

---

[1] Sólo Fichte representa un caso aparte. Se advierte que palpa el verdadero ser de la vida; pero el intelectualismo no le deja ver eso que palpa, y tiene, por fuerza, que pensar eleáticamente. De aquí ese aspecto conmovedor de ciego caminante que lleva Fichte por las sierras de la metafísica.

intelecto. El identi-fica, cosi-fica—*ver-dinglicht*—todo lo demás.

Los caballeros del Espíritu no tienen derecho a sentir ese asco frente a la naturaleza, un gracioso asco plotiniano. Porque el error profundo del naturalismo es inverso del que se le supone: no consiste en que tratemos las ideas como si fuesen realidades corporales, sino, al revés, en que tratemos las realidades—cuerpos o no—como si fuesen ideas, conceptos: en suma, identidades.

Cuando Heine, sin duda al salir de una lección de Hegel, preguntaba a su cochero: «¿Qué son las ideas?», éste respondía: «¿Las ideas?... Las ideas son las cosas que se le meten a uno en la cabeza.» Pero el caso es que podemos más formalmente decir que las cosas son las ideas que se nos salen fuera de la cabeza y son tomadas por nosotros como realidades.

La necesidad de superar y trascender la idea de naturaleza procede precisamente de que no puede valer ésta como realidad auténtica, sino que es algo relativo al intelecto del hombre, el cual, a su vez, no tiene realidad tomado aparte y suelto—éste es el error de todo idealismo o «espiritualismo»—, sino funcionando en una vida humana, movido por urgencias constitutivas de ésta. La naturaleza es una interpretación transitoria que el hombre ha dado a lo que encuentra frente a sí en su vida. A ésta, pues, como realidad radical—que incluye y preforma todas las demás—, somos referidos.

Ahora sí que nos encontramos frente a ella liberados del naturalismo, porque hemos aprendido a in-

munizarnos del intelectualismo y sus calendas griegas. Ahí está el hecho previo a todos los hechos, en que todos los demás flotan y de que todos emanan: la vida humana según es vivida por cada cual. *Hic Rhodus, hic salta.* Se trata de pensarla urgentemente, según se presenta en su primaria desnudez, mediante conceptos atentos sólo a describirla y que no aceptan imperativo alguno de la ontología tradicional.

Claro es que este artículo no pretende desarrollar esa empresa y se limita a insinuar lo más imprescindible para que su título—*Historia como sistema*—cobre un sentido preciso.

VII

Mal podía la razón físico-matemática, en su forma crasa de naturalismo o en su forma beatífica de espiritualismo, afrontar los problemas humanos. Por su misma constitución, no podía hacer más que buscar la naturaleza del hombre. Y, claro está, no la encontraba. Porque el hombre no tiene naturaleza. El hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni es su alma, psique, conciencia o espíritu, que es también una cosa. El hombre no es cosa ninguna, sino un drama—su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento. Todas las cosas, sean las que fueren, son ya meras interpretaciones que se esfuerzan en dar lo que encuentran. El hombre no encuentra cosas, sino que las pone o supone. Lo que encuentra son puras dificultades y puras facilidades para existir. El existir mismo no le es dado «hecho» y regalado como a la piedra, sino que—rizando el rizo que las primeras palabras de este artículo inician, diremos—al encontrarse con que existe, al acontecerle existir, lo único que encuentra o le acontece es no tener más remedio que hacer algo

para no dejar de existir. Esto muestra que el modo de ser de la vida ni siquiera como simple existencia es *ser ya,* puesto que lo único que nos es dado y que *hay* cuando hay vida humana es tener que hacérsela, cada cual la suya [1]. La vida es un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no *un factum.* La vida es quehacer. La vida, en efecto, da mucho que hacer. Cuando el médico, sorprendido de que Fontenelle cumpliese en plena salud sus cien años, le preguntaba qué sentía, el centenario respondió: *Rien, rien du tout... Seulement une certaine difficulté d'être.* Debemos generalizar y decir que la vida, no sólo a los cien años, sino siempre, consiste en *difficulté d'être.* Su modo de ser es formalmente ser difícil, un ser que consiste en problemática tarea. Frente al ser suficiente de la sustancia o cosa, la vida es el ser indigente, el ente que lo único que tiene es, propiamente, menesteres. El astro, en cambio, va, dormido como un niño en su cuna, por el carril de su órbita.

En cada momento de mi vida se abren ante mí diversas posibilidades: puedo hacer esto o lo otro. Si hago esto, seré A en el instante próximo; si hago lo otro, seré B. En este instante puede el lector dejar

[1] Bergson, el menos eleático de los pensadores y a quien en tantos puntos tenemos hoy que dar la razón, emplea constantemente la expresión *l'être en se faisant.* Mas si se compara su sentido con el que mi texto da a esas mismas palabras, se advierte la diferencia radical. En Bergson, el término *se faisant* no es sino un sinónimo de *devenir.* En mi texto, el *hacerse* no es sólo *devenir,* sino además el modo como *deviene* la realidad humana, que es efectivo y literal «hacerse», digamos «fabricarse».

de leerme o seguir leyéndome. Y por escasa que sea la importancia de este ensayo, según que haga lo uno o lo otro, el lector será A o será B, habrá hecho de sí mismo un A o un B. El hombre es el ente que se hace a sí mismo, un ente que la ontología tradicional sólo topaba precisamente cuando concluía y que renunciaba a entender: la *causa sui*. Con la diferencia de que la *causa sui* sólo tenía que «esforzarse» en ser la *causa* de sí mismo, pero no en determinar qué *sí mismo* iba a causar. Tenía, desde luego, un *sí mismo* previamente fijado e invariable, consistente, por ejemplo, en infinitud.

Pero el hombre no sólo tiene que hacerse a sí mismo, sino que lo más grave que tiene que hacer es determinar *lo que* va a ser. Es *causa sui* en segunda potencia. Por una coincidencia que no es casual, la doctrina del ser viviente sólo encuentra en la tradición como conceptos aproximadamente utilizables los que intentó pensar la doctrina del ser divino. Si el lector ha resuelto ahora seguir leyéndome en el próximo instante será, en última instancia, porque hacer eso es lo que mejor concuerda con el programa general que para su vida ha adoptado, por tanto, con el hombre determinado que ha resuelto ser. Este programa vital es el *yo* de cada hombre, el cual ha elegido entre diversas posibilidades de ser que en cada instante se abren ante él [1]

Sobre estas posibilidades de ser importa decir lo siguiente:

---

[1] Véase, del autor, «Goethe desde dentro», *Revista de Occidente*, Madrid, 1932. [Véase tomo IV de *Obras Completas*.]

1.° Que tampoco me son regaladas, sino que tengo que inventármelas, sea originalmente, sea por recepción de los demás hombres, incluso en el ámbito de mi vida. Invento proyectos de hacer y de ser en vista de las circunstancias. Esto es lo único que encuentro y que me es dado: la circunstancia [1]. Se olvida demasiado que el hombre es imposible sin imaginación, sin la capacidad de inventarse una figura de vida, de «idear» el personaje que va a ser. El hombre es novelista de sí mismo, original o plagiario [2].

2.° Entre esas posibilidades tengo que elegir. Por tanto, soy libre. Pero, entiéndase bien, soy *por fuerza* libre, lo soy quiera o no. La libertad no es una actividad que ejercita un ente, el cual aparte y antes de ejercitarla tiene ya un ser fijo. Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se era y no poder instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado. Lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre es la constitutiva inestabilidad.

Para hablar, pues, del ser-hombre tenemos que elaborar un concepto no-eleático del ser, como se ha elaborado una geometría no-euclidiana. Ha llegado

---

[1] Véase, del autor, *Meditaciones del Quijote*, 1914. Ya en este viejo libro mío se sugiere que *yo* no soy más que un ingrediente de esa realidad radical «mi vida», cuyo otro ingrediente es la circunstancia.

[2] Recuérdese que los estoicos hablaban de una «imaginación de sí mismo».

la hora de que la simiente de Heráclito dé su magna cosecha.

El hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera. Precisamente porque ella no es de suyo nada, sino mera potencia para ser «como usted quiera». Repase en un minuto el lector todas las cosas que el hombre ha sido, es decir, que ha hecho de sí—desde el «salvaje» paleolítico hasta el joven *surrealista* de París. Yo no digo que en cualquier instante pueda hacer de sí cualquier cosa. En cada instante se abren ante él posibilidades limitadas—ya veremos por qué límites. Pero si se toma en vez de un instante todos los instantes, no se ve qué fronteras pueden ponerse a la plasticidad humana. De la hembra paleolítica han salido madame Pompadour y Lucila de Chateaubriand; del indígena brasileño que no puede contar arriba de cinco salieron Newton y Enrique Poincaré. Y estrechando las distancias temporales, recuérdese que en 1873 vive todavía el liberal Stuart Mill, y en 1903 el liberalísimo Herbert Spencer, y que en 1921 ya están ahí mandando Stalin y Mussolini.

Mientras tanto, el cuerpo y la psique del hombre, su *naturaleza,* no ha experimentado cambio alguno importante al que quepa claramente atribuir aquellas efectivas mutaciones. Por el contrario, sí ha acontecido el cambio «sustancial» de la realidad «vida humana» que supone pasar el hombre de creer que tiene que existir en un mundo compuesto sólo de voluntades arbitrarias a creer que tiene que existir en un mundo donde hay «naturaleza», consistencias invariables, identidad, etc. La vida humana no es, por

tanto, una entidad que cambia accidentalmente, sino, al revés, en ella la «sustancia» es precisamente cambio, lo cual quiere decir que no puede pensarse eleáticamente como sustancia. Como la vida es un «drama» que acontece y el «sujeto» a quien le acontece no es una «cosa» aparte y antes de su drama, sino que es función de él, quiere decirse que la «sustancia» sería su argumento. Pero si éste varía, quiere decirse que la variación es «sustancial».

Siendo el ser de lo viviente un ser siempre distinto de sí mismo—en términos de la escuela, un ser metafísicamente y no sólo físicamente móvil—, tendrá que ser pensado mediante conceptos que anulen su propia e inevitable identidad. Lo cual no es cosa tan tremebunda como a primera vista parece. Yo no puedo ahora rozar siquiera la cuestión. Sólo, para no dejar la mente del lector flotando desorientada en el vacío, me permito recordarle que el pensamiento tiene mucha más capacidad de evitarse a sí mismo que se suele suponer. Es constitutivamente generoso: es el gran altruista. Es capaz de pensar lo más opuesto al pensar. Baste un ejemplo: hay conceptos que algunos denominan «ocasionales». Así el concepto «aquí», el concepto «yo», el concepto «éste». Tales conceptos o significaciones tienen una identidad formal que les sirve precisamente para asegurar la no-identidad constitutiva de la materia por ellos significada o pensada. Todos los conceptos que quieran pensar la auténtica realidad—que es la vida—tienen que ser en este sentido «ocasionales». Lo cual no es extraño, porque la vida es pura ocasión, y por eso el cardenal Cusano llama al hombre un *Deus occasio-*

natus, porque, según él, el hombre, al ser libre, es creador como Dios, se entiende: es un ente creador de su propia entidad. Pero, a diferencia de Dios, su creación no es absoluta, sino limitada por la ocasión. Por tanto, literalmente, lo que yo oso afirmar: que el hombre se hace a sí mismo en vista de la circunstancia, que es un Dios de ocasión.

Todo concepto es una *allgemeine Bedeutung* (Husserl). Pero, mientras en los otros conceptos la generalidad consiste en que, al aplicarlos a un caso singular, debemos pensar siempre *lo mismo* que al aplicarlo a otro caso singular, en el concepto ocasional, la generalidad actúa invitándonos precisamente a no pensar nunca *lo mismo* cuando lo aplicamos. Ejemplo máximo, el propio concepto «vida» en el sentido de vida humana. Su significación *qua* significación es, claro está, idéntica; pero lo que significa es no sólo algo singular, sino algo único. La vida es la de cada cual.

Permítaseme, en gracia de la brevedad, que interrumpa aquí estas consideraciones y renuncie a salir al paso de las más obvias dificultades [1].

---

[1] Por ejemplo, si dos vidas cuyos atributos fuesen los mismos y, por tanto, indiscernibles, no serían la *misma* vida. La idea de la vida obliga, en efecto, a invertir el principio leibniziano y a hablar de «discernibilidad de los idénticos». O bien, cómo si la vida es única es, a la vez, múltiple, puesto que se puede hablar de las vidas de los otros, etc., etc. Todas estas dificultades se engendran en los viejos hábitos intelectualistas. La más interesante y fértil consiste en preguntarse cómo es que «definimos» la vida mediante caracteres generales diciendo que es en todos sus posibles casos esto y esto y esto.

VIII

Lindoro, un antiguo *homme à femmes,* me hace esta confianza:

«Ayer he conocido a Hermione: es una mujer encantadora. Ha estado conmigo deferente, insinuante. Se me ocurre hacerle el amor e intentar ser correspondido. Pero ¿es que mi auténtico ser, eso que llamo *yo,* puede consistir en «ser el amante de Hermione»? Apenas, en la anticipación que es el imaginar, me represento con alguna precisión mi amor con Hermione, rechazo enérgicamente tal proyecto de ser. ¿Por qué? No encuentro reparo alguno que poner a Hermione, pero es... que tengo cincuenta años, y a los cincuenta años, aunque el cuerpo se conserve tan elástico como a los treinta y los resortes psíquicos funcionen con el mismo vigor, no puedo ya ser amante de Hermione. Pero ¿por qué? ¡Ahí está! Porque, como tengo bastantes años, he tenido tiempo de ser antes el amante de Cidalisa y el amante de Arsinoe y el amante de Glukeia, y ya sé lo que es «ser amante», conozco sus excelencias, pero conozco también sus límites. En suma, he hecho a fondo la experiencia de esa forma de vida que se llama

«amar a una mujer» y, francamente, me basta. De donde resulta que la «causa» de que yo no sea mañana un amante es precisamente que lo he sido. Si no lo hubiera sido, si no hubiera hecho a fondo esa experiencia del amor, yo sería el amante de Hermione.»

He aquí una nueva dimensión de esa extraña realidad que es la vida. Ante nosotros están las diversas posibilidades de ser, pero a nuestra espalda está lo que hemos sido. Y lo que hemos sido actúa negativamente sobre lo que podemos ser.

El hombre europeo ha sido «demócrata», «liberal», «absolutista», «feudal», pero ya no lo es. ¿Quiere esto decir, rigorosamente hablando, que no siga en algún modo siéndolo? Claro que no. El hombre europeo sigue siendo todas esas cosas, pero lo es en la «forma de haberlo sido». Si no hubiese hecho esas experiencias, si no las tuviese a su espalda y no las siguiese siendo en esa peculiar forma de haberlas sido, es posible que, ante las dificultades de la vida política actual, se resolviese a ensayar con ilusión alguna de esas actitudes. Pero «haber sido algo» es la fuerza que más automáticamente impide serlo.

Si Lindoro no hace el amor a Hermione, por tanto, si la realidad de su vida es ahora la que es, la que va a ser, se debe a lo que vulgarmente se llama «experiencia de la vida». Es ésta un conocimiento de lo que hemos sido que la memoria nos conserva y que encontramos siempre acumulado en nuestro hoy, en nuestra actualidad o realidad. Pero es el caso que ese conocimiento determina negativamente mi vida en lo que ésta tiene de realidad, en su ser. De donde

resulta que la vida es constitutivamente experiencia de la vida. Y los cincuenta años significan una realidad absoluta, no porque el cuerpo flaquea o la psiquis se afloja, cosa que a veces no acontece, sino porque a esa edad se ha acumulado más pasado viviente, se ha sido más cosas y se «tiene más experiencia». De donde resulta que el ser del hombre es irreversible, está ontológicamente forzado a avanzar siempre sobre sí mismo, no porque tal instante del tiempo no puede volver, sino al revés: el tiempo no vuelve porque el hombre no puede volver a ser lo que ha sido.

Pero la experiencia de la vida no se compone sólo de las experiencias que yo personalmente he hecho, de mi pasado. Va integrada también por el pasado de los antepasados que la sociedad en que vivo me transmite. La sociedad consiste primariamente en un repertorio de usos intelectuales, morales, políticos, técnicos, de juego y placer. Ahora bien: para que una forma de vida—una opinión, una conducta—se convierta en uso, en vigencia social, es preciso «que pase tiempo» y con ello que deje de ser una forma espontánea de la vida personal. El uso *tarda* en formarse. Todo uso es viejo. O lo que es igual, la sociedad es, primariamente, pasado, y relativamente al hombre, tardígrada. Por lo demás, la instauración de un nuevo uso—de una nueva «opinión pública» o «creencia colectiva», de una nueva moral, de una nueva forma de gobierno—, la determinación de *lo que* la sociedad en cada momento *va a ser*, depende de lo que ha sido, lo mismo que la vida personal. En la crisis política actual, las sociedades de

Occidente se encuentran con que no pueden ser, sin más ni más, «liberales», «demócratas», «monárquicas», «feudales», ni... «faraónicas», precisamente porque ya lo han sido, por sí o por saber cómo lo fueron otras. En la «opinión pública política» actual, en ese uso hoy vigente, sigue actuando una porción enorme de pasado y, por tanto, es todo eso en la forma de haberlo sido [1].

Tome el lector, sencillamente, nota de lo que le pasa cuando, ante los grandes problemas políticos actuales, quiere adoptar una actitud. Primero se pone de pie en su mente una cierta figura de posible gobernación, por ejemplo: el autoritarismo. Ve en él, con razón, el medio de dominar algunas dificultades de la situación política. Mas si esa solución es la primera o una de las primeras que se le han ocurrido, no es por casualidad. Es tan obvia precisamente porque ya estaba ahí, porque el lector no ha tenido que inventarla por sí. Y estaba ahí no sólo como proyec-

[1] Es ya sobrada mi audacia y, consiguientemente, mi riesgo al haber atacado a la carrera, como solían los guerreros medas, los temas más pavorosos de la ontología general. Permítaseme que al llegar a este punto, en que fuera necesario, para ser un poco claro, fijar bien la diferencia entre la llamada «vida colectiva o social» y la vida personal, renuncie radicalmente a hacerlo. Si el lector siente alguna curiosidad por mis ideas sobre el asunto, como en general, por el desarrollo de todo lo antecedente, puede hallarlo expuesto con algún decoro en dos libros próximos a publicarse. En el primero, bajo el título *El hombre y la gente*, hago el intento leal de una sociología donde no se eludan, como ha acontecido hasta aquí, los problemas verdaderamente radicales. El segundo—*Sobre la razón viviente*—es el ensayo de una *prima philosophia*. [Véase *El hombre y la gente*, en esta colección.]

to, sino como experiencia hecha. El lector sabe, por haber asistido a ello o por referencias, que ha habido monarquías absolutas, cesarismo, dictaduras unipersonales o colectivas. Y sabe también que todos estos autoritarismos, si bien resuelven algunas dificultades, no resuelven todas; antes bien, traen consigo nuevas dificultades. Esto hace que el lector rechace esa solución y ensaye mentalmente otra en la cual se eviten los inconvenientes del autoritarismo. Pero con ésta le acontece lo propio, y así sucesivamente hasta que agota todas las figuras de gobernación que son obvias porque ya estaban ahí, porque ya sabía de ellas, porque habían sido experimentadas. Al cabo de este movimiento intelectual al través de las formas de gobierno, se encuentra con que sinceramente, con plena convicción, sólo podría aceptar una... nueva, una que no fuese ninguna de las sidas, que necesita inventarla, inventar un nuevo ser del Estado—aunque sea sólo un *nuevo* autoritarismo, o un *nuevo* liberalismo—, o buscar en su derredor alguien que la haya inventado o sea capaz de inventarla. He aquí, pues, cómo en nuestra actitud política actual, en nuestro ser político, pervive todo el pasado humano que nos es conocido. Ese pasado es pasado no porque pasó a otros, sino porque forma parte de nuestro presente, de lo que somos en la forma de haber sido; en suma, porque es *nuestro* pasado. La vida como realidad es absoluta presencia: no puede decirse que *hay* algo si no es presente, actual. Si, pues, *hay* pasado, lo habrá como presente y actuando ahora en nosotros. Y, en efecto, si analizamos lo que ahora somos, si miramos al trasluz la consistencia de

nuestro presente para descomponerlo en sus elementos como pueda hacer el químico o el físico con un cuerpo, nos encontramos, sorprendidos, con que nuestra vida, que es siempre *ésta,* la de este instante presente o actual, se *compone* de lo que hemos sido personal y colectivamente. Si hablamos de *ser* en el sentido tradicional, como *ser ya* lo que se es, como ser fijo, estático, invariable y dado, tendremos que decir que lo único que el hombre tiene de ser, de «naturaleza», es lo que ha sido. El pasado es el momento de identidad en el hombre, lo que tiene de cosa, lo inexorable y fatal. Mas, por lo mismo, si el hombre no tiene más ser eleático que lo que ha sido, quiere decirse que su auténtico ser, el que, en efecto, es—y no sólo «ha sido»—, es distinto del pasado, consiste precisa y formalmente en «ser lo que no ha sido», en un ser no-eleático. Y como el término «ser» está irresistiblemente ocupado por su significación estática tradicional, convendría libertarse de él. El hombre no es, sino que «va siendo» esto y lo otro. Pero el concepto «ir siendo» es absurdo: promete algo lógico y resulta, al cabo, perfectamente irracional. Ese «ir siendo» es lo que, sin absurdo, llamamos «vivir». No digamos, pues, que el hombre *es,* sino que *vive.*

Por otra parte, conviene hacerse cargo del extraño modo de conocimiento, de comprensión que es ese análisis de lo que concretamente es nuestra vida, por tanto, la de ahora. Para entender la conducta de Lindoro ante Hermione, o la del lector ante los problemas públicos; para averiguar la razón de nuestro

ser o, lo que es igual, *por qué* somos como somos, ¿qué hemos hecho? ¿Qué fue lo que nos hizo comprender, *concebir* nuestro ser? Simplemente contar, narrar que *antes* fuí el amante de esta y aquella mujer, que *antes* fuí cristiano; que el lector, por sí o por los otros hombres de que sabe, fue absolutista, cesarista, demócrata, etc. En suma, aquí el razonamiento esclarecedor, la *razón*, consiste en una narración. Frente a la razón pura físico-matemática hay, pues, una razón narrativa. Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. Este hombre, esta nación hace tal cosa y es así *porque* antes hizo tal otra y fue de tal otro modo. La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la *razón histórica*.

Las formas más dispares del ser *pasan* por el hombre. Para desesperación de los intelectualistas, el *ser* es, en el hombre, mero *pasar* y *pasarle:* le «pasa ser» estoico, cristiano, racionalista, vitalista. Le pasa ser la hembra paleolítica y la Marquesa de Pompadour, Gengis-Khan y Stephan George, Pericles y Charles Chaplin. El hombre no se adscribe a ninguna de esas formas: las atraviesa—las vive—como la flecha de Zenón, a pesar de Zenón, vuela sobre quietudes.

El hombre se inventa un programa de vida, una figura estática de ser, que responde satisfactoriamente a las dificultades que la circunstancia le plantea. Ensaya esa figura de vida, intenta realizar ese personaje imaginario que ha resuelto ser. Se embarca ilusionado en ese ensayo y hace a fondo la experiencia de él. Esto quiere decir que llega a *creer* profundamente que ese

personaje es su verdadero ser. Pero al experimentarlo aparecen sus insuficiencias, los límites de ese programa vital. No resuelve todas las dificultades y produce otras nuevas. La figura de vida apareció primero de frente, por su faz luminosa: por eso fue ilusión, entusiasmo, la delicia de la promesa. Luego se ve su limitación, su espalda. Entonces el hombre idea otro programa vital. Pero este segundo programa es conformado, no sólo en vista de la circunstancia, sino en vista también del primero. Se procura que el nuevo proyecto evite los inconvenientes del primero. Por tanto, en el segundo sigue actuando el primero, que es conservado para ser evitado. Inexorablemente, el hombre evita el ser lo que fue. Al segundo proyecto de ser, a la segunda experiencia a fondo, sucede una tercera, forjada en vista de la segunda y la primera, y así sucesivamente. El hombre «va siendo» y «dessiendo»—viviendo. Va acumulando ser—el pasado—: se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias. Esta dialéctica no es de la razón lógica, sino que precisamente de la histórica—es la *Realdialektik,* con que en un rincón de sus papeles soñaba Dilthey, el hombre a quien más debemos sobre la idea de la vida y, para mi gusto, el pensador más importante de la segunda mitad del siglo XIX.

¿En qué consiste esa dialéctica que no tolera las fáciles anticipaciones de la dialéctica lógica? ¡Ah!, eso es lo que hay que averiguar sobre los hechos. Hay que averiguar cuál es esa serie, cuáles son sus estadios y en qué consiste el nexo entre los sucesivos. Esta averiguación es lo que se llamaría historia, si la

historia se propusiese averiguar eso, esto es, convertirse en razón histórica [1].

Ahí está, esperando nuestro estudio, el auténtico «ser» del hombre—tendido a lo largo de su pasado. El hombre es lo que le ha pasado, lo que ha hecho. Pudieron pasarle, pudo hacer otras cosas, pero he aquí que lo que efectivamente le ha pasado y ha hecho constituye una inexorable trayectoria de experiencias que lleva a su espalda, como el vagabundo el hatillo de su haber. Ese peregrino del ser, ese sustancial emigrante, es el hombre. Por eso carece de sentido poner límites a lo que el hombre es capaz de ser. En esa ilimitación principal de sus posibilidades, propia de quien no tiene una naturaleza, sólo hay una línea fija, preestablecida y dada, que puede orientarnos, sólo hay un límite: el pasado. Las experiencias de vida hechas estrechan el futuro del hombre. Si no sabemos lo que va a ser, sabemos lo que no va a ser. Se vive en vista del pasado.

En suma, que *el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia.* O, lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia—como *res gestae*—al hombre. Una vez más tropezamos con la posible aplicación de conceptos teológicos a la realidad humana. *Deus cui hoc est natura quod fecerit...*, dice San Agustín [2]. Tampoco el hombre tiene otra «naturaleza» que lo que ha hecho.

Es sobremanera cómico que se condene el histori-

[1] Por tanto, la razón histórica es, como la física, una razón *a posteriori*.

[2] *De Genesi ad litteram*, VI, 13, 24; *Patrología latina*, tomo 24.

cismo porque produce en nosotros o corrobora la con
ciencia de que lo humano es, en todas sus direcciones
mudadizo y nada concreto es en él estable. ¡Como
el ser estable—la piedra, por ejemplo—fuese prefe
rible al mutante! La mutación «sustancial» es l
condición de que una entidad pueda ser progresiv
como tal entidad, que su ser consista en progres
Ahora bien: del hombre es preciso decir, no sól
que su ser es variable, sino que su ser crece y, e
este sentido, que progresa. El error del viejo progr
sismo estribaba en afirmar *a priori* que progresa hac
lo mejor. Esto sólo podrá decirlo *a posteriori* la r
zón histórica concreta. Esta es la gran averiguació
que de ella esperamos, puesto que de ella esperam
la aclaración de la realidad humana y con ello
qué es lo bueno, qué es lo malo, qué es lo mejor
qué es lo peor. Pero el carácter simplemente progr
sivo de nuestra vida sí es cosa que cabe afirmar *a pri
ri*, con plena evidencia y con seguridad incompa
ble a la que ha llevado a suponer la inprogresivid
de la naturaleza, es decir, la «invariabilidad de s
leyes» [1]. El mismo conocimiento que nos descubre
variación del hombre nos hace patente su consist
cia progresiva. El europeo actual no es solamente d
tinto de lo que era hace cincuenta años, sino que
ser de ahora incluye el de hace medio siglo. El
ropeo actual se siente hoy sin fe viva en la cien
precisamente *porque* hace cincuenta años creía a fe
do en ella. Esa fe vigente hace medio siglo puede

---

[1] Remito al lector a las últimas palabras de la nota fi
del capítulo anterior.

finirse con suficiente rigor, y entonces se vería que era tal *porque* hacia 1800 esa misma fe en la ciencia tenía otro perfil, y así sucesivamente hasta 1700, aproximadamente, fecha en que se constituye como «creencia colectiva», como «vigencia social», la fe en la razón. (Antes de esa fecha, la fe en la razón es una creencia individual o de pequeños grupos particulares que viven sumergidos en sociedades donde la fe en Dios, ya más o menos inercial, sigue vigente.) En nuestra crisis presente, en nuestra duda ante la razón, encontramos, pues, inclusa toda esa vida antecedente. Somos, pues, todas esas figuras de fe en la razón y además somos la duda que esa fe ha engendrado. Somos otros que el hombre de 1700 y somos más.

No hay, por tanto, que lagrimar demasiado sobre la mudanza de todo lo humano. Es precisamente nuestro privilegio ontológico. Sólo progresa quien no está vinculado a lo que ayer era, preso para siempre en ese ser que ya es, sino que puede emigrar de ese ser a otro. Pero no basta con esto: no basta que pueda libertarse de lo que ya es para tomar una nueva forma, como la serpiente que abandona su camisa para quedarse con otra. El progreso exige que esta nueva forma supere la anterior y, para superarla, la conserve y aproveche; que se apoye en ella, que se suba sobre sus hombros, como una temperatura más alta va a caballo sobre las otras más bajas. Progresar es acumular ser, tesaurizar realidad. Pero este aumento del ser, referido sólo al individuo, podía interpretarse naturalísticamente como mero desarrollo o *enodatio* de una disposición inicial. Indemostrada como está la tesis evolucionista, cualquiera que sea su pro-

babilidad, cabe decir que el tigre de hoy no es más ni menos tigre que el de hace mil años: estrena el ser tigre, es siempre un primer tigre. Pero el individuo humano no estrena la humanidad. Encuentra desde luego en su circunstancia otros hombres y la sociedad que entre ellos se produce. De aquí que su humanidad, la que en él comienza a desarrollarse, parte de otra que ya se desarrolló y llegó a su culminación; en suma, acumula a su humanidad un modo de ser hombre ya forjado, que no tiene él que inventar, sino simplemente instalarse en él, partir de él para su individual desarrollo. Este no empieza para él, como en el tigre, que tiene siempre que empezar de nuevo, desde el cero, sino de una cantidad positiva a la que agrega su propio crecimiento. El hombre no es un primer hombre y eterno Adán, sino que es formalmente un hombre segundo, tercero, etc.

Tiene, pues, su virtud y su gracia ontológica la condición mudadiza y da ganas de recordar las palabras de Galileo: *I detrattori della corruptibilità meriterebber d'esser cangiati in statue.*

Tome el lector su vida en un esfuerzo de reflexión y mírela a trasluz como se mira un vaso de agua para ver sus infusorios. Al preguntarse por qué su vida es así y no de otro modo, le aparecerán no pocos detalles originados por un incomprensible azar. Pero las grandes líneas de su realidad le parecerán perfectamente comprensibles cuando vea que es él así porque, en definitiva, es así la sociedad—«el hombre colectivo»—donde vive y, a su vez, el modo de ser de ésta quedará esclarecido al descubrir dentro de él lo que esa sociedad fue—creyó, sintió, prefirió—antes, y así su-

tesivamente. Es decir, que verá en su propio e instantáneo hoy, actuando y viviente, el escorzo de todo el pasado humano. Porque no puede aclararse el ayer sin el anteayer, y así sucesivamente. La historia es un sistema—el sistema de las experiencias humanas, que forman una cadena inexorable y única. De aquí que nada pueda estar verdaderamente claro en historia mientras no está toda ella clara. Es imposible entender bien lo que es ese hombre «racionalista» europeo, si no se sabe bien lo que fue ser cristiano, ni lo que fue ser cristiano sin saber lo que fue ser estoico, y así sucesivamente. Y este sistematismo *rerum gestarum* reobra y se potencia en la historia como *cognitio rerum gestarum*. Cualquier término histórico, para ser preciso, necesita ser fijado en función de toda la historia, ni más ni menos que en la *Lógica* de Hegel cada concepto vale sólo por el hueco que le dejan los demás [1].

[1] Lo que quiero decir con la superlativa abreviatura que las últimas líneas representan quedará un poco claro sin más que un sencillo ejemplo. En un libro excelente de Paul Hazard, publicado no hace muchos meses, *La crise de la conscience européenne*, 1680-1715, comienza el tercer capítulo de este modo: «L'Europe semblait être achevée. Chacun de ses peuples avait des caractères si bien connus et si décidément marqués, qu'il suffisait de prononcer son nom pour que surgît una série d'adjectifs qui lui appartenaient en propre, comme on dit que la neige est blanche et le soleil brûlant.»

Esto significa que, hacia 1700, uno de los ingredientes activos en la vida humana de Occidente era la convicción que los pueblos europeos tenían de conocerse mutuamente. Admitamos los hechos a que el autor se refiere y cuyo enunciado colectivo es esa proposición. ¿Basta esto para que esa proposición sea verdadera? Porque es el caso que exactamente la

La historia es ciencia sistemática de la realidad radial que es mi vida. Es, pues, ciencia del más riguroso y actual presente. Si no fuese ciencia del presente, ¿dónde íbamos a encontrar ese pasado que se le suele atribuir como tema? Lo opuesto, que es lo acostumbrado, equivale a hacer del pasado una cosa abstracta e irreal que quedó inerte allá en su fecha, cuando el pasado es la fuerza viva y actuante que sostiene nuestro hoy. No hay *actio in distans.* El pasado no está allí, en su fecha, sino aquí, en mí. El pasado soy yo—se entiende, mi vida.

---

misma proposición podía valer para la vida europea actual. Sin embargo, ¿quién duda de que el mutuo conocimiento que hoy creen tener los pueblos europeos unos de otros es muy distinto del de hace dos siglos? Y, entiéndase bien, distinto no sólo ni principalmente por su contenido, sino por la seguridad, plenitud, presencia cotidiana y sentido general que en nosotros tiene. Pero esto quiere decir que como elemento actuante en nuestra vida, por tanto, su realidad, es muy diferente de la realidad de hace dos siglos. Por tanto, aquella proposición, el concepto que sus términos expresan, son inadecuados porque son equívocos. Si valen para nuestro tiempo, no valen para 1700. Y si valen para ambos, valdrán lo mismo para 1500, porque es incuestionable que también entonces las naciones de Europa creían conocerse. Ahora bien: en la medida en que un concepto vale para tiempos humanos diferentes es abstracto. Mas lo que las expresiones de Hazard pretenden concebir es de un orden muy concreto y escapa entre las mallas abstractas de aquella proposición. Si hubiera sido ésta pensada teniendo en cuenta la realidad de 1500 y la de 1900, por ejemplo, es evidente que nos aclararía mucho más lo que efectivamente pasaba en 1700. En historia intervienen—y tendrán que intervenir más cuando se constituya resueltamente en razón histórica—conceptos abstractos que valen para épocas enteras y aun para todo el pasado humano. Pero se trata de conceptos cuyo objeto es también un momen-

to abstracto de la realidad y del mismo grado de abstracción que ellos. Claro es que en la medida en que son abstractos son formales y, por sí, no piensan algo real, sino que reclaman una concreción. Al decir, pues, que valen para tiempos diferentes, entiéndase que valen al modo de formas que hay que llenar; valen instrumentalmente, pero no describen «fuerzas históricas». Es algo análogo a lo que acontece con los conceptos geométricos, que valen para los fenómenos físicos, pero no los explican, porque no representan fuerzas.

La necesidad de pensar sistemáticamente en historia obliga a muchas cosas, y una de ellas es que necesitará aumentar en gran medida el número de sus conceptos y de sus términos. Pero los naturalistas no podrán llevar esto a mal, si recuerdan que ellos poseen hoy varios millones de conceptos y de términos para describir las especies vegetales y animales.

IX

El hombre necesita una nueva revelación. Y hay revelación siempre que el hombre se siente en contacto con una realidad distinta de él. No importa cuál sea ésta, con tal de que nos parezca absolutamente realidad y no mera idea nuestra sobre una realidad, presunción o imaginación de ella.

La razón física fue, en su hora, una revelación. La astronomía anterior a Kepler y Galileo era un mero juego de ideas, y cuando se *creía* en uno de los varios sistemas usados y en tal o cual modificación de esos sistemas, se trataba siempre de una pseudo-creencia. Se creía en una o en otra teoría como tal teoría. Su contenido no era la realidad, sino sólo una «salvación de las apariencias». La adhesión que un cierto razonamiento o combinación de ideas provoca en nosotros no va más allá de ellas. Suscitada por las ideas como tales, termina en éstas. Se cree que aquellas ideas son, *dentro del juego y orbe de las ideas,* las mejor elaboradas, las más fuertes, las sutiles, pero no por eso se experimenta la impresión arrolladora de que en esas ideas aflora la realidad misma; por tanto, que esas ideas no son «ideas», sino poros que se

abren en nosotros, por los cuales nos penetra algo ultramental, algo trascendente que, sin intermedio, late pavorosamente bajo nuestra mano.

Las ideas, pues, representan dos papeles muy distintos en la vida humana: unas veces son *meras ideas*. El hombre se da cuenta de que, a pesar de la sutileza y aun exactitud y rigor lógico de sus pensamientos, éstos no son más que invenciones suyas; en última instancia, juego intrahumano y subjetivo, intrascendente. Entonces la idea es lo contrario de una revelación—es una invención. Pero otras veces la idea desaparece como tal idea y se convierte en un puro modo de patética presencia que una realidad absoluta elige. Entonces la idea no nos parece ni idea ni nuestra. Lo trascendente se nos descubre por sí mismo, nos invade e inunda—y esto es la revelación [1].

Desde hace más de un siglo usamos el vocablo «razón», dándole un sentido cada día más degradado, hasta venir de hecho a significar el mero juego de ideas. Por eso aparece la fe como lo opuesto a la razón. Olvidamos que a la hora de su nacimiento en Grecia y de su renacimiento en el siglo XVI, la razón no era juego de ideas, sino radical y tremenda convicción de que en los pensamientos astronómicos se palpaba inequívocamente un orden absoluto del cosmos; que, a través de la razón física, la naturaleza cósmica disparaba dentro del hombre su formidable secreto trascendente. La razón era, pues, una fe. Por eso, y sólo por eso—no por otros atributos y gracias peculiares—, pudo combatir con la fe religiosa hasta

[1] Véase «Ideas y Creencias», *Obras Completas*, vol. V.

entonces vigente. Viceversa, se ha desconocido que la fe religiosa es también razón, porque se tenía de esta última una idea angosta y fortuita. Se pretendía que la razón era sólo lo que se hacía en los laboratorios o el cabalismo de los matemáticos. La pretensión, contemplada desde hoy, resulta bastante ridícula y parece como una forma entre mil de provincialismo intelectual. La verdad es que lo específico de la fe religiosa se sostiene sobre una construcción tan conceptual como puede ser la didáctica o la física. Me parece en alto grado sorprendente que hasta la fecha no exista—al menos yo no la conozco—una exposición del cristianismo como puro sistema de ideas, pareja a la que puede hacerse del platonismo, del kantismo o del positivismo. Si existiese—y es bien fácil de hacer—, se vería su parentesco con todas las demás teorías como tales y no parecería la religión tan abruptamente separada de la ideología.

Todas las definiciones de la razón, que hacían consistir lo esencial de ésta en ciertos modos particulares de operar con el intelecto, además de ser estrechas, la han esterilizado, amputándole o embotando su dimensión decisiva. Para mí es razón, en el verdadero y rigoroso sentido, toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente. Lo demás no es sino... intelecto; mero juego casero y sin consecuencias, que primero divierte al hombre, luego le estraga y, por fin, le desespera y le hace despreciarse a sí mismo [1].

[1] No se olvide de que, para Descartes, verdad es aquel carácter específico del pensamiento en virtud del cual éste

De aquí que sea preciso en la situación actual de la humanidad, dejar atrás, como fauna arcaica, los llamados «intelectuales» y orientarse de nuevo hacia los hombres de la razón, de la revelación.

El hombre necesita un nueva revelación. Por que se pierde dentro de su arbitraria e ilimitada cabalística interior cuando no puede contrastar ésta y disciplinarla en el choque con algo que sepa a auténtica e inexorable realidad. Esta es el único verdadero pe-

---

trasciende de sí mismo y nos descubre el ser, nos pone en contacto con lo que no es él. El criterio que nos permite distinguir cuando, en efecto, el pensamiento trasciende es inmanente al pensamiento, puesto que no tenemos otro medio que él de salir al ser. Pero no se confunda la inmanencia del criterio con la del carácter «verdad»; éste no es inmanente, sino que es la trascendencia misma. «*La vérité étant une même chose avec l'être...*»

El idealismo contemporáneo es subjetivismo—sostiene que no hay realidad trascendente al pensamiento: que la única realidad o ser es el pensamiento mismo—«ser» una cosa es pensarla como siendo—; por tanto, que el ser es inmanente al pensamiento, puesto que es el pensamiento.

Esto quita, en efecto, su sentido primario, ingenuo y sincero al concepto de realidad como trascendencia. Toda realidad es sólo realidad pensada y nada más. En cambio, da un cierto valor de realidad, de ser, a todo lo pensado: un valor que antes no tenía. Antes, cuando se advertía que algo era sólo un pensamiento, se entendía que no tenía realidad ninguna: era *ens rationis*—el pseudo-ente.

Así, el matemático actual considera como verdadero un teorema cuando cree haber logrado demostrar que las ideas integrantes de él, como ideas y sólo en cuanto tales, cumplen ciertos requisitos. Es decir, que considera su matemática como efectivo conocimiento, aunque no valga, y desentendiéndose de si vale o no, para una realidad extraideal. Entiende, pues, por verdad un pensar que se refiere a un ser imaginario e intrarreal.

dagogo y gobernante del hombre. Sin su presencia inexorable y patética, ni hay en serio cultura, ni hay Estado, ni hay siquiera—y esto es lo más terrible—realidad en la propia vida personal. Cuando el hombre se queda o cree quedarse solo, sin otra realidad, distinta de sus ideas, que le limite crudamente, pierde la sensación de su propia realidad, se vuelve ante sí mismo entidad imaginaria, espectral, fantasmagórica. Sólo bajo la presión formidable de alguna tras-

Ahora bien: los griegos, los pensadores medievales y Descartes mismo llamarían a una tal matemática poesía—ya que poesía es un pensar entes imaginarios. No le llamarían «conocimiento».

A comienzos de siglo se solía interpretar arbitrariamente a Descartes, olvidando esto y haciendo de él un idealista. Descartes, en efecto, prepara el idealismo, pero él no lo es aún. Lo que ha dado lugar a esta interpretación errónea es que, de puro no ser idealista, no se le ocurre tomar las cautelas frente a ésta y, por lo tanto, frente a aquella mala inteligencia.

Conste, pues, siempre que Descartes habla de la «verdad» y del conocimiento entiende un pensar con vigencia trascendente de sí mismo, esto es, un pensar que pone en realidad traspensada, realidad más allá de sí mismo. Por matemática entiende una ciencia de realidades, no de *entia rationis*, y lo mismo por lógica.

De aquí que no le baste, como a Leibniz, que tiene ya medio cuerpo francamente en el idealismo, partir de una realidad formal, esto es, entre ideas como tales, sino que necesita precisamente una verdad primera en que la verdad formal o entre ideas sea, a la vez, verdad real o valedera para cosas, en suma, que garantice la trascendencia del pensamiento.

Era más cartesiano que nunca Bordas-Demoulin cuando advierte que la libertad divina, al crear las verdades y colocarlas en nuestro espíritu, parece que da a nuestro conocimiento un carácter de revelación. Véase Hamelin: *Le système de Descartes*, pág. 233.

cendencia se hace nuestra persona compacta y sólida y se produce en nosotros una discriminación entre lo que, en efecto, somos y lo que meramente imaginamos ser.

Ahora bien: la razón física, por su propia evolución, por sus cambios y vicisitudes, ha llegado a un punto en que se reconoce a sí misma como mero intelecto, si bien como la forma superior de éste; hoy entrevemos que la física es combinación mental nada más. Los mismos físicos han descubierto el carácter meramente «simbólico», es decir, casero, inmanente, intrahumano, de su saber. Podrían producirse en la ciencia natural estas o las otras razones; podrá a la física de Einstein suceder otra; a la teoría de los quanta, otras teorías; a la idea de la estructura electrónica de la materia, otras teorías: nadie espera que esas modificaciones y progresos brinquen nunca más allá de un horizonte simbólico. La física no nos pone en contacto con ninguna trascendencia. La llamada naturaleza, por lo menos lo que bajo este nombre escruta el físico, resulta ser un aparato de su propia fabricación que interpone entre la auténtica realidad y su persona. Y, correlativamente, el mundo físico aparece, no como realidad, sino como una gran máquina apta para que el hombre la maneje y aproveche. Lo que hoy queda de fe en la física se reduce a fe en sus utilizaciones. Lo que tiene de real—de no mera idea—es sólo lo que tiene de útil [1]. Por eso se

[1] No es extravagante asemejar lo que hoy es la física para el hombre a lo que era para los antiguos la *adivinatio artificiosa* de que habla Posidonio, según Cicerón, en el primer libro *De divinatione*.

ha perdido miedo a la física y con el miedo, respeto, y con el respeto, entusiasmo.

Pero, entonces, ¿de dónde puede venirnos esa nueva revelación que el hombre necesita?

Toda desilusión, al quitar al hombre la fe en una realidad, a la cual estaba puesto, hace que pase a primer plano y se descubra la realidad de lo que le queda y en la que no había reparado. Así, la pérdida de la fe en Dios deja al hombre sólo con su naturaleza, con lo que tiene. De esta naturaleza forma parte el intelecto, y el hombre, obligado a atenerse a él, se forja la fe en la razón físico-matemática. Ahora, perdida también—en la forma descrita—la fe en esa razón, se ve el hombre forzado a hacer pie en lo único que le queda y que es su desilusionado vivir. He aquí por qué en nuestros días comienza a descubrirse la gran realidad de la vida como tal, de que el intelecto no es más que una simple función y que posee, en consecuencia, un carácter de realidad más radical que todos los mundos construidos por el intelecto. Nos encontramos, pues, en una disposición que podía denominarse «cartesianismo de la vida» y no de la *cogitatio.*

El hombre se pregunta: ¿qué es esta única cosa que me queda, mi vivir, mi desilusionado vivir? ¿Cómo ha llegado a no ser sino esto? Y la respuesta es el descubrimiento de la trayectoria humana, de la serie dialéctica de sus experiencias, que, repito, pudo ser otra, pero ha sido la que ha sido y que es preciso conocer porque ella es... *la* realidad trascendente. El hombre enajenado de sí mismo se encuentra consigo mismo como realidad, como historia. Y, por vez

primera, se ve obligado a ocuparse de su pasado, no por curiosidad ni para encontrar ejemplos normativos, sino *porque no tiene* otra cosa. No se han hecho en serio las cosas sino cuando de verdad han hecho falta. Por eso es la sazón, esta hora presente, de que la historia se instaure como razón histórica.

Hasta ahora, la historia era lo contrario de la razón. En Grecia, los términos razón e historia eran contrapuestos. Y es que hasta ahora, en efecto, apenas se ha ocupado nadie de buscar en la historia su sustancia racional. El que más, ha querido llevar a ella una razón forastera, como Hegel, que inyecta en la historia el formalismo de su lógica, o Buckle, la razón fisiológica y física. Mi propósito es estrictamente inverso. Se trata de encontrar en la historia misma su original y autóctona razón. Por eso ha de entenderse en todo su rigor la expresión «razón histórica». No una razón extrahistórica que parece cumplirse en la historia, sino literalmente *lo que al hombre le ha pasado, constituyendo la sustantiva razón,* la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías.

Hasta ahora, lo que había de razón no era histórico, y lo que había de histórico no era racional.

La razón histórica es, pues, *ratio, logos,* rigoroso concepto. Conviene que sobre esto no se suscite la menor duda. Al oponerla a la razón físico-matemática no se trata de conceder permisos de irracionalismo. Al contrario, la razón histórica es aún más racional que la física, más rigorosa, más exigente que ésta. La física renuncia a entender aquello de que

ella habla. Es más: hace de esta ascética renuncia su método formal, y llega, por lo mismo, a dar al término entender un sentido paradójico de que protestaba ya Sócrates cuando, en el *Fedón,* nos refiere su educación intelectual, y tras Sócrates todos los filósofos hasta fines del siglo XVII, fecha en que se establece el racionalismo empirista. Entendemos de la física la operación de análisis que ejecuta al reducir los hechos complejos a un repertorio de hechos más simples. Pero estos hechos elementales y básicos de la física son ininteligibles. El choque es perfectamente opaco a la intelección. Y es inevitable que sea así, puesto que es un hecho. La razón histórica, en cambio, no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el *fieri* de que proviene: *ve* cómo se hace el hecho. No cree aclarar los fenómenos humanos reduciéndolos a un repertorio de instintos y «facultades»—que serían, en efecto, hechos brutos, como el choque y la atracción—, sino que muestra lo que el hombre hace con esos instintos y facultades, e inclusive nos declara cómo han venido a ser esos «hechos»—los instintos y las facultades—, que no son, claro está, más que ideas—interpretaciones—que el hombre ha fabricado en una cierta coyuntura de su vivir.

En 1844 escribía Auguste Comte *(Discours sur l'esprit positif,* Ed. Schleicher, 73): «On peut assurer aujour d'hui que la doctrine qui aura suffisamment expliqué l'ensemble du passé obtiendra inévitablement, par suite de cette seule épreuve, la présidence mentale de l'avenir.»

PARA EL «ARCHIVO DE LA PALABRA»

[El Centro de Estudios Históricos registró varios discos con la palabra de las personalidades sobresalientes del mundo literario y científico español. He aquí el disco impresionado por José Ortega y Gasset.]

I

EL QUEHACER DEL HOMBRE

La vida es quehacer y la verdad de la vida, es decir, la vida auténtica de cada cual consistirá en hacer lo que hay que hacer y evitar el hacer cualquiera cosa. Para mí un hombre vale en la medida que la serie de sus actos sea necesaria y no caprichosa. Pero en ello estriba la dificultad del acierto. Se nos suele presentar como necesario un repertorio de acciones que ya otros han ejecutado y nos llega aureolado por una u otra consagración. Esto nos incita a ser infieles con nuestro auténtico quehacer, que es siempre irreductible al de los demás. La vida verdadera es inexorablemente invención. Tenemos que inventarnos nuestra propia existencia y, a la vez, este invento no puede ser caprichoso. El vocablo inventar recobra aquí su intención etimológica de «hallar». Tenemos que hallar, que descubrir la trayectoria necesaria de nuestra vida que sólo entonces será la verdaderamente nuestra y no de otro o de nadie, como lo es la del frívolo.

¿Cómo se resuelve tan difícil problema? Para mí

no ha cabido nunca duda alguna sobre ello. Nos encontramos como un poeta a quien se da un pie forzado. Este pie forzado es la circunstancia. Se vive siempre en una circunstancia única e ineludible. Ella es quien nos marca con un ideal perfil lo que hay que hacer.

Esto he procurado yo en mi labor. He aceptado la circunstancia de mi nación y de mi tiempo. España padecía y padece un *déficit* de orden intelectual. Había perdido la destreza en el manejo de los conceptos, que son—ni más ni menos—los instrumentos con que andamos entre las cosas. Era preciso enseñarla a enfrontarse con la realidad y transmutar ésta en pensamiento, con la menor pérdida posible. Se trata, pues, de algo más amplio que la ciencia. La ciencia es sólo una manifestación entre muchas de la capacidad humana para reaccionar intelectualmente ante lo real.

Ahora bien, este ensayo de aprendizaje intelectual había que hacerlo allí donde estaba el español: en la charla amistosa, en el periódico, en la conferencia. Era preciso atraerle hacia la exactitud de la idea con la gracia del giro. En España para persuadir es menester antes seducir.

Registrado en disco el 30 de junio de 1932.

II

CONCEPTO DE LA HISTORIA

Hablo desde el Centro de Estudios Históricos y quiero aprovechar este instante y lugar en que me hallo para manifestar mi entusiasmo y mi fe en la historia. La historia es hoy para Europa la primera condición de su posible saneamiento y resurgir. Porque cada cual sólo puede tener sus propias virtudes y no las del prójimo. Europa es vieja, no puede aspirar a tener las virtudes de los jóvenes. Su virtud es el ser vieja; es decir, el tener una larga memoria, una larga historia. Los problemas de su vida se dan en altitudes de complicación que exigen también soluciones muy complicadas, y éstas sólo puede proporcionarlas la historia. De otro modo habría un anacronismo entre la complejidad de sus problemas y la simplicidad juvenil y sin memoria que quisiera dar a sus soluciones. Europa tiene que aprender en la historia, no hallando en ella una norma de lo que puede hacer—la historia no prevé el futuro—sino que tiene que aprender a evitar lo que no hay que hacer; por tanto, a renacer siempre de sí misma

evitando el pasado. Para esto nos sirve la historia: para libertarnos de lo que fue, porque el pasado es un *revenant* y si no se le domina con la memoria, refrescándole, él vuelve siempre contra nosotros y acaba por estrangularnos. Esta es mi fe, este es mi entusiasmo por la historia y me complace vivamente y siempre ha sido para mí un gran fervor español ver que en este lugar se condensa la atención sobre el pasado, se pasa sobre el pasado, que es la manera de hacerlo fecundo, como se pasa sobre la vieja tierra con el arado e hiriéndola con el surco se la fructifica.

Registrado en disco el 30 de junio de 1932.

IDEAS PARA UNA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Publicado en 1942 como prólogo a la *Historia de la Filosofía*, de Emile Bréhier

Θεωροῦν... ἐπίδοσις εἰς αὐτό.—
Meditar es un progreso hacia sí mismo. (ARISTÓTELES: *Tratado del Alma*, II, 5-417 b, 5.)

LAS ÉPOCAS DESLUCIDAS

ESTE libro de Bréhier es, pienso, la más reciente historia de la filosofía que se ha publicado en Europa. Es un libro tranquilo y claro. Como el autor anuncia, su designio estriba en ser una obra elemental y, en efecto, parece muy adecuado para que se lo use como texto escolar universitario. Pero, a la vez, no está de más que se asomen a él los dedicados a estudios filosóficos, porque es muy característico de Bréhier poseer una rara erudición, quiero decir, una erudición de lo raro. Donde menos se piensa aparece tal cita de una obra valiosa poco conocida, antigua o contemporánea, que suele ser, a la vez, sorprendente y útil. Añádase a esto que los trabajos especiales de Bréhier se refieren a una de las épocas menos bien conocidas de la tradición filosófica—los siglos primeros de nuestra era, y más concretamente, la escuela neoplatónica. Después de escribir un libro sobre Filón de Alejandría [1], figura confusa y venerable en que se inicia lo que había de ser la gran síntesis y com-

[1] *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 1908. Añádase el libro *Chrysippe*, 1910.

binación de culturas dispares—griega y oriental—conocida bajo el nombre insuficiente de neoplatonismo, Bréhier se dedicó a una tarea hercúlea: la tradución de Plotino [1]. Sólo existía una versión en lengua moderna de la enorme y densa mole que son las *Enneadas*, la de Bouillet (1857-1860). Esto sugiere cuál es el calibre de las dificultades que empresa tal implica [2].

Como ésta, hay otras épocas en la historia de la filosofía que estaban y, en rigor, siguen estando poco esclarecidas. Se llama a unas, épocas de transición; a otras, épocas de decadencia. Con ello se insinúa que son tiempos de producción filosófica menos estimable [3]. Pero ambas calificaciones «transición» y «decadencia» son impertinentes. Transición es todo en la historia hasta el punto de que puede definirse la historia como la ciencia de la transición. Decadencia es un diagnóstico parcial, cuando no es un insulto que dedicamos a una Edad. En las épocas llamadas de decadencia algo decae, pero otras cosas germinan. Convendría, pues, usar con más cautela ambos términos, que tienen el común inconveniente de no denominar la época a que se atribuyen por caracteres intrínsecos, por rasgos efectivos de la vida que en ellas se vivió, sino que son meras apreciaciones nues-

[1] Colección Guillaume Budé (Société d'Edition «Les Belles Lettres». Seis volúmenes. Véase también Bréhier: *La Philosophie de Plotin* (Boivin).

[2] Paralelamente a la de Bréhier se ha hecho otra excelentísima traducción inglesa.

[3] Por supuesto que esto no reza para Plotino, uno de los más altos filósofos de todos los tiempos y cuya influencia ha sido más larga y profunda.

tras, externas y ajenas a la realidad que nombran. Es indudable que en ciertas etapas los hombres han vivido con la conciencia de que se hallaban entre un gran pasado ya ruinoso y un gran porvenir aún inédito. A su deplorable situación ambivalente llamaban, tal vez, ellos mismos «transición». Pero aun en este caso extremo se trata sólo de una idea que sobre sí mismos tenían esos hombres. El historiador deberá tomarla en cuenta porque esa idea, aunque fuese errónea (y a veces lo ha sido), pertenece a la realidad que él va a historiar. Debe, pues, tomarla en cuenta, pero no debe adoptarla como título o definición de un tiempo histórico. Bastaría, para quedar probada su inoportunidad, advertir que es un término genérico, el cual puede aplicarse a muchas épocas de sobra diferentes entre sí. En suma, que al hablar de transición y decadencia debemos darnos cuenta de lo poco que decimos y en vez de hacer funcionar esas nociones como aparatos mecánicos que por su propia operación automática pretenderían aclararnos un trozo del pasado, veamos en ellos una invitación a averiguar la extraña y concreta figura que toma la vida humana bajo los abstractos signos «transición» y «decadencia». La condición negativa de estos conceptos no debe hacernos olvidar que toda época es positiva, que toda vida implica la afirmación de sí misma, que no hay ninguna fecha en que la humanidad se haya suicidado. Y la tarea última del historiador es descubrir, aun en los tiempos más atroces, los motivos satisfactorios que para subsistir tuvieron los contemporáneos. Los que viven en una época de transición no viven transitando a otra, sino resueltamente

instalados en la suya, ni más ni menos que los de la época más estabilizada. Porque, viceversa, no ha habido ninguna en la cual faltasen disidentes, hombres o grupos que preferían o *creían* preferir otra edad, futura o pretérita. No se confunda la cuestión con el hecho de que en ciertas épocas se haya creído el hombre anormalmente infeliz.

Va todo esto al tanto de una peculiaridad interesante que me ha saltado a los ojos al leer esta obra de Bréhier y que constituye acaso su más estimable distintivo, lo que le proporciona mayor actualidad. Sabíamos, como acabo de decir, que el autor había dedicado su esfuerzo más especial y continuado a una de esas épocas de decadencia o transición. Pero esta historia nos revela que esa preferencia por un tiempo de tal cariz obedece a una inspiración más general, a una inclinación sumamente curiosa de su espíritu.

En efecto, una de las ventajas de este amplio libro es que, a diferencia de todos sus similares, trata casi con la misma atención las épocas del pensamiento que suelen considerarse como culminantes, triunfales o lucidas y las pobres épocas desdichadas que las historias elementales de la filosofía se brincan galanamente o narran a toda prisa. Ahora bien, esto es sobremanera importante.

La historia de la filosofía es, en cuanto ciencia, una de las disciplinas más recientes: en verdad, no cuenta aún cien años. Durante la segunda mitad del siglo pasado tuvo que dedicarse a lo más obvio: reconstruir, con primera aproximación, el pensamiento de las grandes figuras de la filosofía. Entonces se hizo el primer estudio formal de Platón y Aristóteles, de

Descartes, de Leibniz, de Kant. Aun hace veinticinco años se desconocía a Fichte, Schelling, Hegel. Eran todavía tres misterios. Hoy mismo se está empezando a estudiar a Spinoza [1].

Aun juntando todo eso no sería una historia de la filosofía, como la orografía no es sólo la ciencia de las cimas. La montaña reclama el valle.

Pero la imagen del pasado filosófico que aún tenemos a la vista es un paisaje alpino en jornada de neblina. Vemos en lo alto los picachos de los más altos cerros, aislados entre sí y flotando ingrávidos e irreales sobre el blando caos de la bruma. Tal vez en el fondo de ésta entrevemos confusamente alguna fisonomía espectral, pero lo que no vemos es cómo emergen del nivel continental las próceres montañas y cuál sea la línea de seno en que los valles las hacen comunicar. En suma, nos falta lo principal: la geotécnica de la gran cordillera filosófica.

A mi juicio, la historia de la filosofía no puede dar un paso y empezar de verdad a constituirse en lo que su título promete, si no se llenan esos vacíos de conocimiento que se abren como simas entre las grandes e ilustres etapas del pensamiento. Urge acometer el estudio de las épocas deslucidas.

El desconocimiento que de ellas padecemos posee en cada caso caracteres y proporciones diferentes que, aunque sólo sea en vía de algún somero ejemplo, conviene dibujar.

Después de Aristóteles comienza ya la oscuridad. Se trata de las tres grandes filosofías de la «decaden-

[1] En este país acaba de iniciarse un amplio estudio sobre Spinoza, por León Dujovne.

cia» antigua: estoicismo, epicureísmo, escepticismo. No puede decirse que no se haya trabajado sobre ellas, especialmente sobre el estoicismo. Pero ni en la cuantía ni en el modo de la labor se ha hecho nada ni de lejos parecido al cultivo intensivo de que Platón y Aristóteles han beneficiado. El hecho es que sólo tenemos una idea borrosa de esos tres movimientos de la mente clásica, sin duda menos valiosos como sistemas de técnica conceptual que la primera Academia y el Peripato, pero que, en cambio, han sido los que mayor influencia han tenido en la historia. Jamás filosofía alguna ha sustentado tan efectivamente un Imperio como sostuvo el estoicismo el colosal gobierno de los Antoninos [1]. Pero además en el regazo de esas filosofías muere el mundo antiguo y nacen los pueblos nuevos de Occidente. Porque el cristianismo incipiente había sido penetrado hasta lo más profundo de su masa, aún informe, tierna y germinante, por la teología y la ética de los estoicos. Mas aún: en el Renacimiento, tras un superficial rebrote de la influencia neoplatónica, son esas tres filosofías las que de verdad transmiten la savia antigua a los hombres novísimos que van a abrir las puertas de la Edad Moderna. Las tres filosofías, como tres hadas madrinas, se hallan en torno a la cuna del cartesianismo y, por tanto, de todo el racionalismo clásico europeo.

De modo que topamos, desde luego, con este ingente hecho: esas tres filosofías de «decadencia»,

---

[1] Véase Rostovtzeff: *Historia social y económica del Imperio Romano*, 1, IV. Espasa-Calpe, 1937.

apenas surgen desalojan el platonismo y el aristotelismo de su predominio sobre los grupos intelectuales de Grecia, *a pesar* de que, a nuestro juicio, son filosofías más torpes. Ya es de sobra extraño que los historiadores de la filosofía no se hayan detenido adecuadamente ante un acontecimiento de este calibre y que tiene dos filos. Porque no es sólo sorprendente el rápido triunfo de un ideario tosco como es el estoicismo sobre una maravilla de precisión y de agudeza como el idealismo platónico-aristotélico, sino que además nos hace preguntarnos por lo que pasó con la obra de Aristóteles después de morir éste. Y nos encontramos entonces con otro hecho estupefaciente: la inmediata volatilización de la filosofía aristotélica. La cosa es increíble, pero incuestionable. Cincuenta años después de morir Aristóteles ya nadie entiende sus libros pragmáticos, que por eso fueron siempre muy poco copiados y sólo por un azar han llegado hasta nosotros. Se siguieron leyendo sus diálogos, obra «popular» y literaria («exotérica»). Sólo entrando el siglo I a. de J. C. se desenterraron las obras técnicas de Aristóteles y bien que mal se empezó de nuevo a estudiarlas [1], sin que volviesen nunca, hasta muy entrada la Edad Media, a ser posesión normal de los cultos.

Zenón el Estoico nace en 320 a. de J. C.—dos años después de morir Aristóteles. En su pensamiento se aprovechan aún algunos andrajos del sistema

[1] Recordando sus días de estudios en Grecia, Cicerón nos asegura *quod quidem minime sum admiratus, eum philosophum rhetori nos esse cognitum qui ab ipsis philosophis praeter admodum paucos, ignoretur.—De Topicis*, I.

peripatético—cuántos, cuáles y cómo no está aún estudiado. Pero este aprovechamiento no afecta ni califica la figura general del estoicismo, que representa no sólo *otra* doctrina, sino un súbito descenso de nivel en el ejercicio mental que hasta entonces se había llamado «filosofía». Mas también esto ha impresionado escasamente, hasta ahora, a los historiadores de la filosofía. Con la mayor naturalidad pasan de exponer el sutil idealismo de Platón y Aristóteles a presentarnos el «materialismo» estoico. Llamarle materialismo es ya un error—digamos «corporalismo». Pero esto es lo que no entendemos. ¿Qué ha pasado en el hombre griego con tan vertiginoso pasar, que de la pura «forma» aristotélica se cae inmediatamente en el *pneuma*, y el logos *spermatikós*—los cuales son a la vez idea y cuerpo? No lo sabemos. A pesar de que en los últimos veinte años se comenzaba a investigar toda esta maraña de enigmas [1], seguimos *in albis* sobre el asunto. No existe ningún estudio en que se intente aclarar la cuestión previa que, sólo una vez hecha transparente, permitirá descifrar los jeroglíficos estoicos, a saber: que después de Aristóteles, por toda una serie de causas, cambia radicalmente el sentido y estilo del filosofar como tal, de suerte que no se diferencia el estoicismo del aristotelismo como una doctrina de otra, sino que se entiende por «filosofía» una faena intelectual muy diferente en su finalidad, supuestos, métodos y forma de expresión. He aquí otro tema intacto: precisar qué fue esa nueva ocupa-

[1] Pues lo propio acontece con la «teoría del conocimiento» estoico, cuya noción principal—la φαντασία καταληπτική—sigue siendo un misterio.

ción del intelectual griego, que aun denominada con el mismo vocablo—filosofía—, era tan distinta de aquella a que Platón o Aristóteles se habían dedicado. No sería imposible que esta aclaración reobrase hacia atrás sobre nuestro conocimiento de Platón y Aristóteles. Porque al trivializarse el ejercicio filosófico en el estoicismo y precisamente por trivializarse se hacen acaso patentes ciertos caracteres de toda la filosofía griega, que en Platón y Aristóteles nos llegan oscurecidos por otros esplendores. Y entonces tal vez descubriésemos que nuestra imagen actual de estos dos sistemas es sólo una vista o aspecto abstraído por nosotros de la íntegra realidad que fue su filosofar, vista o aspecto que contiene sólo los rasgos más similares a nuestro actual pensamiento. Ya empieza a ser, por ejemplo, de sobra evidente que hemos relegado con exceso lo que en la filosofía de ambos *seguía habiendo* de religión. No se discute que la filosofía fue, frente a la religiosidad tradicional, *otra* cosa; pero hemos exagerado creyendo que, por ello, no había que contar muy formalmente en Platón o en Aristóteles con la perduración de elementos religiosos. No creo que haya ninguna «historia de la filosofía» donde se tome en serio una idea—tan formal en Platón—como la de que filosofar es una *homóiosis tu theoû*, una «imitación de Dios» en el mismo sentido en que Tomás de Kempis habla de una «imitación de Cristo». Y, sin embargo, el libro X de la *Etica Nicomaquea* y el libro XII de la *Metafísica* lo declaran en tesis solemne donde culmina toda la arquitectura del aristotelismo.

Parecería, pues, inexcusable que estuviésemos su-

ficientemente en claro sobre fenómenos históricos de tan enorme calibre. Mas no es así porque ni se les ha dedicado todo el esfuerzo que la larga historia de esas doctrinas exige ni la calidad de ese esfuerzo es la debida. No vale aportar como excusa el hecho de que no haya llegado a nosotros ningún libro de ninguno de los grandes maestros de esta escuela. La masa de fragmentos conservados es tan considerable que permite una fértil labor de combinación reconstructiva [1].

Nos hallamos ante un ejemplo de la perniciosa influencia que una noción histórica convencional, como es la de «época de transición o de decadencia», ejerce. En efecto, los que se ocupan de Platón y de Aristóteles se descoyuntan en puros esfuerzos por hacérnoslos verosímiles, es decir, para que veamos toda la razón que tenían al pensar como pensaban. Con frecuencia estos esfuerzos pasan de la raya y hacen de ambos maestros de Grecia dos contemporáneos nuestros [2].

---

[1] Buen ejemplo de ello, y aun reconociendo que por ciertos defectos de método el conjunto resulta insatisfactorio, es la obra en que Reinhardt ha ensayado la recomposición del pensamiento de Posidonio, el último gran pensador científico de la antigüedad. Véase Carl Reinhardt: *Posseidonius* y *Kosmos und Sympathie*.

[2] Un caso extremo de este desmesuramiento es la labor de mis maestros Cohen y Natorp en torno a Platón, según la cual éste habría dicho aproximadamente lo mismo que Kant, y Kant, a su vez, lo mismo que Natorp y Cohen. No obstante, esta labor, errada en cuanto visión histórica de Platón, ha aclarado no pocas cosas en la obra de éste, y reencajada en una más discreta perspectiva significa un evidente progreso.

Esta excesiva proximidad al hombre actual con que se ha querido favorecerles ha sido inspirada por dos motivos. Uno es la pertinaz beatería clasicista que no ha podido extirparse aún radicalmente de la filosofía griega y latina. La beatería no es culto ni entusiasmo, sino la forma indiscreta de ambos. Peralta al «clásico» sobre el nivel de la historia y en vez de intentar derechamente entenderlo como lo que es—como un hombre entre los hombres, y esto quiere decir un «pobre hombre»—parte en su ocupación con él resuelto a admirar, anticipando en su obra perfecciones imaginarias a las que, quiérase o no, adapta los textos. Queda de este modo la obra vetustísima comprometida a tener validez para todos los tiempos. Esto explica que estén por aclarar los rasgos más elementales de la producción platónica y aristotélica. No se ha creído que necesitasen explicación precisamente porque parecían el modelo. Así acontece el hecho escandaloso de que no sabemos aún lo que es como *genus dicendi*, como forma de expresión, el *diálogo* de Platón ni la *pragmateia* de Aristóteles.

El otro motivo que lleva a exagerar la verosimilitud de aquellos grandes pensadores es más razonable, aunque no lo es del todo. Consiste en que los problemas filosóficos poseen un núcleo *abstracto* que ha variado poco desde Heráclito y Parménides hasta nuestros días [1]. El filósofo actual, al meditar sobre las cuestiones viscerales de la filosofía y llegar en ellas

[1] Véase más adelante el sentido que tiene esa aparente invariabilidad.

a claridades que antes no se habían logrado, confronta sus averiguaciones con lo que pensaron los antiguos y hace penetrar una luz nueva en aquel núcleo relativamente constante de los problemas. A esto se refiere Kant cuando dice que es posible entender a Platón mejor que él mismo se entendía. Pero ello declara ya que el interés y el punto de vista del filósofo sistemático no son idénticos a los del historiador. Este debe rehuir, por lo pronto, entender a Platón mejor que él mismo se entendía. Ya es mucho si consigue entenderlo según él mismo se entendió. Lo único que deberá añadir es traer a la luz los supuestos elementales en cuya órbita vivía encerrado Platón, que en él operaban y que él no veía de puro ser la luz misma en que todo se le presentaba sumergido.

La idolatría ejercitada en torno a estos dos príncipes de la filosofía deslumbra las retinas y no permite verlos en su jugosa y precisa historicidad, hasta el punto de ser la faena más urgente que hoy fuera preciso practicar con ellos la de «enajenárnoslos», distanciarlos de nosotros, subrayar lo que tienen de extemporáneos y sobrecogernos bajo la impresión de su lejanía humana, de su exotismo. Sólo así cabrá poner en claro cuestiones radicales de su obra que, hasta ahora, tercamente se han resistido a la penetración.

En cambio, no se han hecho esfuerzos semejantes para que resulten verosímiles los estoicos, escépticos y epicúreos, como otras épocas menores de la continuidad filosófica. Se los ha dejado demasiado lejos, sin comunicación viviente, efectiva con nosotros. Lo

cual, combinado con el error inverso antes comentado, impone a la historia de la filosofía una dualidad de perspectiva que sería intolerable en el más humilde cuadro [1].

BREVE EXCURSIÓN SOBRE EL «SENTIDO HISTÓRICO»

La misión de la historia es hacernos verosímiles los otros hombres. Porque aunque parezca mentira

[1] Otra deficiencia grave que se ha inveterado en el modo de componer la historia de la filosofía consiste en haberse desentendido de la historia de las ciencias. Desde Descartes la continuidad entre la *filosofía primera* y las ciencias es constante y, por lo mismo, puede exponerse el pensamiento *sensu stricto* filosófico sin muy marcada atención especial al científico. En primer lugar, la filosofía moderna está de antemano cargada de ciencia y contiene ya en sí misma anticipada la figura científica del mundo—matemática, física, biológica—; en segundo lugar, la ciencia desde Descartes es, en sus rasgos decisivos, la misma que fue hasta hace poco; por tanto, la que a todos constaba. Pero en la Antigüedad y en la Edad Media la filosofía y la ciencia tienen menos puntos de contacto. El filósofo construye su arquitectura trascendental mientras está ya sumergido en la imagen «científica» del mundo que su tiempo posee. De aquí que se la deje casi siempre tácita a su espalda. Mas como de hecho el edificio filosófico es la superestructura de esa imagen concreta del mundo, nos queda incomprensible si no precisamos su encaje con las opiniones vigentes en las ciencias particulares, en la «experiencia de la vida», en la tradición y en el mito. Cuando Pierre Duhem tuvo la resolución de informarse sobre las investigaciones físicas de los escolásticos del siglo XIV y descubrió la inesperada proximidad en que estos andaban ya de la física moderna, causó estupefacción y motivó una reforma fulminante en la historia de la filosofía escolástica.

no lo son. El prójimo es siempre una ultranza, algo que está más allá de lo patente. No poseemos más elemento transparente que nuestra propia vida. Esta transparencia o *evidencia* de nuestro personal vivir no significa que en él no hay problemas insondables, enigmas y misterios. Pero estos no son—en cuanto tales—transparentes, incuestionables; por eso son problemas, enigmas y misterios. Hay una evidencia de los problemas como hay una evidencia de las soluciones y esta se funda en aquella. Ello es que estamos atenidos a la materia que es nuestra vida para entender las demás. Sólo nuestra vida tiene por sí misma «sentido» y por tanto es inteligible [1]. La situación parece contradictoria y en cierto modo lo es. Tenemos con nuestra vida que entender las ajenas precisamente en lo que tienen de distintas y extrañas a la nuestra. Nuestra vida es el intérprete universal. Y la historia en cuanto disciplina intelectual es el esfuerzo metódico para hacer de todo otro ser humano un *alter ego,* donde ambos términos—el *ego* y el *alter*—han de tomarse en plena eficacia. Esto es lo contradictorio y por eso constituye un problema para la razón.

El trámite completo del itinerario que sigue la mente desde nuestra vida a la de los demás puede resumirse en estos cuatro grandes pasos:

1.° Sólo me es presente y patente mi vida, pero esa realidad que ella es no la reconozco, por lo pronto, como siendo sólo mía. Las demás vidas humanas

[1] Esta es, viceversa, la causa de que tengamos constantemente la impresión de que «los demás no nos entienden».

que aparecen dentro del ámbito de la mía me aparecen, por lo pronto, como intercambiables con la mía en cuanto a su contenido. La razón de ello es que ignorando todavía la exclusividad de mi vida, esto es, que es sólo la mía, la proyecto ingenuamente sobre las demás. Parto de creer que los demás piensan, sienten y quieren como yo; por tanto, que hay sólo una forma de vida indiferenciada en todos los hombres.

2.° Caigo en la cuenta de que la vida del prójimo no es presente y patente, sino que llegan a mí de ella sólo síntomas. Estos síntomas muestran ciertos caracteres abstractos similares a mi vida; por eso presumo tras ello algo que es también vida, Mas, a la par, ostentan otros ingredientes dispares, ajenos y extraños, o lo que es igual, ininteligibles. Entonces surge ante mí el prójimo como un monstruo, como un ser que yo creía igual a mí y que, de pronto, manifiesta la monstruosidad de no ser como yo. Entonces descubro que la vida no es siempre presente, patente, inteligible, sino que hay una vida oculta, impenetrable y *otra:* en suma, una vida ajena. Esta primera vida particular que se descubre es el *tú*, frente al cual y en el choque contra su monstruosidad tomo conciencia de que no soy más que *yo*. El *yo* nace después que el *tú* y frente a él, como culatazo que nos da el terrible descubrimiento del *tú*, del prójimo como tal, del que tiene la insolencia de ser el *otro*.

3.° Una vez que me he *enajenado* el prójimo y se me ha convertido en el misterio del *tú* me esfuerzo para asimilarlo, es decir, partiendo de mi vida que ahora es sólo *yo* y que es lo único presente, patente

e inteligible con que cuento, trató de construir al prójimo como un yo que es otro yo—*alter ego*, algo, a la vez, próximo y distante. Es el título de una gran faena siempre problemática, que se llama comprensión del prójimo.

4.° El prójimo presente, que era un monstruo, queda parcialmente asimilado o asemejado a mí. En efecto, del contemporáneo que es el prójimo con quien convivo, espero siempre, en última instancia, que sea como yo. O dicho en distintos términos: el prójimo, el *tú* es el *otro*, pero no se me presenta como teniendo que ser irremisiblemente *otro:* pienso siempre que, en principio, podía ser *yo*. La amistad, el amor viven de esta creencia y de esta esperanza: son las formas extremas de la asimilación entre el *tú* y el *yo*. Pero el antepasado, el extemporáneo no sólo es *otro* que *yo*, como lo es el *tú*, sino que no puede ser sino *otro*. Que *tú* seas *tú*—esto es, que no seas como yo—es pura facticidad. Yo abrigo siempre una última esperanza de que eso no sea la última palabra. Por eso, eres mi «prójimo». Pero el extemporáneo no es nunca prójimo (próximo) porque su ser *otro* que yo no es mera facticidad, antes bien, no *puede* ser como yo, no puede ser sino irremediablemente *otro* [1]. De aquí que sea imposible una última asimilación. De otro modo el pasado humano podría volver a ser y convertirse de nuevo en presen-

[1] Los que *fueron*, esto es, los fenecidos no pueden ya cambiar, quedan irremisiblemente adscritos a eso que una vez fueron. Del viviente no podemos nunca decir con carácter definitivo lo que es porque siempre es posible un cambio en

te. Podría nacer otro César y otra Cleopatra. Mas el antepasado es pasado, no porque en una cronología extrínseca esté adscrito a un tiempo que como tiempo pasó, por tanto, a un «tiempo pasado», sino, al revés: no puede el antepasado salirse de aquel tiempo que pasó y repetirse y volver a ser en otro tiempo que es presente porque su realidad es esencialmente distinta de lo que es la realidad del presente y, en consecuencia, de mí. Este *no poder* ser ya sino diferente de mí hace de él algo distinto del mero «prójimo», hace de él algo inexorablemente «lejano», hace de él un «antiguo». La visión del lejano como irremediablemente lejano, el descubrimiento de la «antigüedad» es la perspectiva, la óptica histórica. Supone, pues, la radical enajenación del antepasado. Mientras del prójimo espero siempre, últimamente, que llegue a ser como yo, frente al antiguo no tengo otro remedio que asemejarme imaginariamente a él, hacerme el *otro*. La técnica de este altruismo intelectual es la ciencia histórica.

Y, como en la conciencia del *tú* se forma y nutre la del *yo*, así en este superlativo del *tú*, del *otro* que es el antiguo, cobra el hombre actual la superior conciencia de su exclusivo *yo*.

El sentido histórico es, en efecto, un sentido—una función y un órgano de la visión de lo distante como

---

él. La inmutabilidad del fenecido es el supuesto de lo que Mallarmé quiere decir refiriéndose a la muerte de Edgar Poe:

Tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change.

Para el ser humano, que es esencialmente cambio, el definitivo cambio es no poder ya cambiar. Se cierran las posibilidades del «sí mismo» y queda éste fijado.

tal. Representa la máxima evasión de sí mismo que es posible al hombre y, a la vez, por retroefecto, la última claridad sobre sí que el hombre individual puede alcanzar. Pues al tener que descubrir, para hacérselo verosímil, los supuestos desde los cuales vivió el antepasado y, por lo tanto, sus límites, descubre por repercusión los supuestos tácitos sobre que él mismo vive y en que mantiene inscrita su existencia. Conoce, pues, mediante el rodeo que es la historia, sus propios límites, y esta es la única manera otorgada al hombre de trascenderlos.

NO HAY PROPIAMENTE «HISTORIA DE LAS IDEAS»

Todo lo anterior a esta excursión define, al correr de la pluma, unas cuantas deficiencias de la historia de la filosofía al uso y su corrección en los correspondientes *desiderata,* que cierta cualidad peculiar y fecunda de este libro—la atención a las épocas deslucidas—ha puesto en nuestro camino. Pero esas consideraciones provocadas por el azar revelan que la historia de la filosofía necesita una reforma general. El trabajo hecho en los últimos cincuenta años y el avance consiguiente son enormes, mas, por lo mismo, llega esta disciplina a una hora de madurez que le impone una radical transformación.

Al recorrer este libro de tan fácil y fluida lectura pasa, una vez más, ante nosotros la cinta cinematográfica de veintiséis siglos, durante los cuales no ha habido nunca total interrupción del pensamiento filosófico. Y

esa rápida ojeada y panorámico espectáculo de veintiséis siglos, nos hace pensar en la gigantesca mole de ansias, ilusiones, esfuerzos, genialidades, destrezas, desánimos y reanimaciones, sacrificios, disputas, entusiasmos, odios, muertes, exaltaciones que la historia de la ocupación filosófica condensa. Hecha esta lectura en tiempos como los presentes, tan agudos y dramáticos, que fuerzan a ejecutar en todo rigorosos balances, cerramos el libro con una impresión melancólica y nos preguntamos: ¿de qué ha servido o para qué va a servir todo eso? Y entonces nos sorprende con especial vehemencia caer en la cuenta de que las historias de la filosofía no rozan siquiera esta cuestión. Menos aún, que no nos proporcionan elementos para poder plantearnosla y respondernosla nosotros. ¿No es esto escandaloso? Aunque parezca mentira, la absorción de cualquiera *Historia de la Filosofía* —y las hay muy voluminosas—nos deja completamente ignaros sobre el papel efectivo que la filosofía ha tenido en la realidad histórica, de suerte que oscilamos ridículamente entre pensar que la filosofía ha sido lo más importante que en cada época aconteció y, por tanto, que ha sido la fuerza rectora del destino humano desde hace veintiséis centurias o preguntarnos, si nos sentimos displicentes, hasta qué punto no habrá sido la filosofía de cada época, y de toda la historia, simplemente la mosca del coche.

Resultado tal nos invitaría a sospechar, audazmente, que de la labor hasta ahora llamada «historia de la filosofía» fuera obligado decir que ni es historia ni lo es de la filosofía, de modo que no puede acaecerle desastre mayor.

No se entienda tontamente esto como si yo menospreciase los esfuerzos gigantescos que se han dedicado al estudio de los textos filosóficos. Admiro y venero esa labor por lo que tiene de labor; sólo digo que esa maravillosa y meritoria labor no puede en rigor considerarse como «historia de la filosofía».

Pues ¿qué es lo que hasta ahora suele entenderse bajo ese título y disciplina? Sencillamente la exposición de las doctrinas filosóficas en orden cronológico o el trabajo especial, pero igualmente expositivo, sobre una de ellas o sobre una tesis o concepto particular de una de ellas.

Analicemos someramente. Una doctrina es una serie de proposiciones. Las proposiciones son frases. La frase es la exposición verbal de un «sentido»—lo que solemos llamar «idea» o «pensamiento». Oímos o leemos la frase, pero lo que entendemos, si lo entendemos, es su sentido. Esto es lo inteligible. Ahora bien, es un error suponer que la frase «tiene *su* sentido» en absoluto, abstrayendo de cuándo y por quién fue dicha o escrita. No hay nada «inteligible en absoluto». Ahora bien, las historias de la filosofía suponen lo contrario: las doctrinas nos son presentadas como si las hubiese enunciado «el filósofo desconocido», sin fecha de nacimiento ni lugar de habitación, un ente anónimo y abstracto que es sólo el sujeto vacío de aquel decir o escribir y que por lo mismo no añade nada a lo dicho o escrito ni lo califica o precisa. La fecha que la habitual historia de la filosofía atribuye a una doctrina es una marca externa que sobre ella pone el historiador para no confundirse él y someter a un orden cualquiera la

pululación de doctrinas. Cuando nos dice que la filosofía de Platón es del siglo IV a. de J. C., sólo quiere decir que aconteció en ese ámbito cronológico—no significa *de hecho* para él lo que debía significar, a saber: que la filosofía de Platón *es* siglo IV a. de J. C., que está hecha de una especial materia—la estructura de la vida humana en ese siglo, más rigorosamente hablando, la de una determinada generación.

Parejamente, cuando nos dice que va a exponer la filosofía de Kant, no emplea en sentido pleno estas palabras, no va a tratar de entender esas doctrinas como pensadas y emitidas por el hombre de carne y hueso que fue Kant, sino que va a contemplar su sentido «en absoluto», como si fuesen doctrinas indiferentemente de hoy, de ayer o de anteayer. En la expresión «filosofía de Kant», Kant no representa el papel concreto de sujeto agente en aquel pensar, sino que—como en Platón, el siglo IV a. de J. C.—es sólo un nombre extrínseco, que se prende *sobre* una doctrina. Mas la real y efectiva doctrina de Kant es inseparable de éste, es Kant pensándola y diciéndola y escribiéndola o, si se prefiere, es ella tal y como fue pensada efectivamente por Kant.

A la expresión de una idea es siempre, en principio, posible arrancarle *algún* sentido. En todo decir trasparece *alguna* significación. Pero ese sentido cualquiera no es el auténtico sentido de la expresión. La razón de ello está, por lo pronto, en que el lenguaje es por naturaleza equívoco. No hay ningún decir que diga, sin más, lo que quiere decir. Dice sólo una pequeña fracción de lo que intenta: el resto mera-

mente lo subdice o «da por sabido». Esta deficiencia es congénita al lenguaje. Si al hablar hubiese que decir efectivamente todo lo que se pretende decir de modo que el equívoco quedase eliminado, el lenguaje sería imposible. Lo que de hecho manifestamos se apoya en innumerables cosas que silenciamos. El lenguaje existe gracias a la posibilidad de la reticencia y lo que, en efecto, enunciamos vive de «lo que por sabido se calla». Este complemento que se calla y que es siempre enormemente más que lo dicho en cada frase, lo sabemos por diferentes vías. Ante todo por lo que ha sido dicho antes y va a decirse en seguida. Todo texto se nos presenta por sí mismo como fragmento de un contexto. Pero texto y contexto, a su vez, suponen y hacen referencia a una situación en vista de la cual todo aquel decir surgió. Esta situación es últimamente indecible: sólo cabe presenciarla o imaginarla. La situación real desde la que se habla o escribe es el contexto general de toda expresión. El lenguaje actúa siempre referido a ella, la implica y reclama.

Esto que pasa con la expresión acontece en grado aún mayor con la idea misma. Ninguna idea es sólo lo que ella por su exclusiva apariencia es. Toda idea se singulariza sobre el fondo de otras ideas y contiene dentro de sí la referencia a éstas. Pero además ella y la textura o complexo de ideas a que pertenece, no son sólo ideas, esto es, no son puro «sentido» abstracto y exento que se sostenga a sí mismo y represente algo completo, sino que una idea es siempre reacción de un hombre a una determinada situación de su vida. Es decir, que sólo poseemos la realidad

de una idea, lo que ella íntegramente es, si se la toma como concreta reacción a una situación concreta. Es, pues, inseparable de ésta. Tal vez resulte aún más claro decir esto: pensar es dialogar con la circunstancia. Nosotros tenemos siempre, queramos o no, presente y patente nuestra circunstancia; por eso nos entendemos. Mas para entender el pensamiento de otro tenemos que hacernos presente su circunstancia. Sin esto, fuera como si de un diálogo poseyésemos sólo lo que dice uno de los interlocutores.

He aquí el primer principio de una «nueva filología»: *la idea es una acción* que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad. Si al querer entender una idea prescindimos de la circunstancia que la provoca y del designio que la ha inspirado, tendremos de ella sólo un perfil vago y abstracto. Este esquema o esqueleto impreciso de la efectiva idea es precisamente lo que suele llamarse «idea» porque es lo que, sin más, se entiende, lo que parece tener un sentido ubicuo y «absoluto». Pero la idea no tiene su auténtico contenido, su propio y preciso «sentido», sino cumpliendo el papel activo o función para que fue pensada y ese papel o función es lo que tiene de acción frente a una circunstancia. No hay, pues, «ideas eternas». Toda idea está adscrita irremediablemente a la situación o circunstancia frente a la cual representa su activo papel y ejerce su función.

La realidad, quiero decir, la integridad de una idea, la idea precisa y completa aparece sólo cuando está *funcionando*, cuando ejecuta su misión en la existencia de un hombre, que, a su vez, consiste en

una serie de situaciones o circunstancias. Lo que pasa es que todas las vidas humanas contienen elementos de situación, esquemas abstractos de circunstancias que son comunes. Y lo que llamamos una época es ya una especial comunidad u homogeneidad de situaciones. Por eso las ideas en ella ideadas muestran mayor afinidad entre sí que entre ellas y las de otra edad. En fin, hay ciertos últimos y abstractísimos esqueletos de situación que se dan en toda vida humana. Esto es lo que nos permite obtener de toda expresión *algún* sentido y entender un poco el supuesto valor «absoluto» de una idea. Pero aun en este caso, eso que entendemos—y que es sólo un fragmento borroso de la idea—lo entendemos gracias a que la hemos referido a esquemas permanentes de humana situación.

Pero, claro es, no hay ni ha habido ninguna situación real que consista sólo en uno de esos esquemas. La vida es siempre concreta y lo es la circunstancia. De aquí que sólo si hemos reconstruido previamente la concreta situación y logramos averiguar el papel que en función de ella representa, entenderemos de verdad la idea. En cambio, tomada en el abstracto sentido que siempre, en principio, nos ofrece, la idea será una idea muerta, una momia, y su contenido la imprecisa alusión humana que la momia ostenta. Pero la filosofía es un sistema de acciones vivientes, como puedan serlo los puñetazos, sólo que los puñetazos de la filosofía se llaman «ideas».

La consecuencia de todo esto es ineludible. Lo que se suele denominar «doctrinas filosóficas» no tiene realidad alguna, es una abstracción. Las «doctrinas»

no están en el aire, sino que existen arraigadas en determinados tiempos y lugares. Si se abstrae del funcionamiento de aquellas «doctrinas» en la vida de estos hombres, quedan sólo espectros, abstractos. Ahora bien, de los abstractos no hay historia: ésta es el modo de conocimiento requerido por la peculiar realidad que es la vida humana. Sólo de una función humana viviente y tal como es cuando vive, esto es, cuando funciona en el conjunto de una existencia, cabe historia. El vocablo jónico *historie* significó «información», «averiguación» y, por lo mismo, valía indiferentemente para investigaciones sobre los fenómenos naturales y los humanos. Pero hoy, so pena de tener que inventar una palabra nueva, hay que hacer más exclusivo su significado, adscribiéndolo al comportamiento intelectual que nos impone la peculiar realidad humana. La vida humana es lo que es en cada momento, *en vista* de un pasado que en el presente perdura y peractúa. Para denominar este carácter de nuestra realidad no tenemos otra palabra que «historicidad». Esta es la doble razón por la cual me he permitido decir que una «historia de la filosofía» como exposición cronológica de las doctrinas filosóficas, ni es historia ni lo es de la filosofía. Es precisa y formalmente la abstracción de una efectiva historia de la filosofía.

Una «historia de las ideas»—filosóficas, matemáticas, políticas, religiosas, económicas—, según suele entenderse este título, es imposible. Esas «ideas», repito que son sólo abstractos de ideas, no tienen historia.

La consideración de las doctrinas como meramente «doctrinas» las destemporaliza y así resulta que

nos son expuestas las «filosofías» de veintiséis siglos en un mismo plano del tiempo, es decir, como actuales. Parecería invitársenos a que juzgásemos si Parménides, Plotino o Duns Scoto «tienen razón», lo mismo que pueda o no tenerla Bergson o Husserl. Se los trata como contemporáneos al no hacernos ver que la entraña más sustantiva de aquellas doctrinas y lo que les da su auténtico sentido es la fecha. O lo que es igual: la advertencia de que Parménides pertenece al siglo VI a. de J. C. no es una calificación extrínseca ni sirve sólo para que nos digamos: «Se comprende que en su tiempo pensasen así.» No: no se trata de que referido a su tiempo nos parezca más estimable o siquiera perdonable el pensamiento de Parménides, sino que al *no verlo desde* su fecha no lo entendemos bien, no lo sabemos, cualquiera sea nuestra ulterior apreciación.

Ni basta para creer que se hace historia mostrar la influencia que una idea anterior ha tenido en una posterior. Esto es pura metáfora. Una idea de ayer no influye en otra de hoy, propiamente hablando, sino que aquélla influye en un hombre que reacciona a esa influencia con la nueva idea. Es en vano querer hacer historia si se elude hablar de hombres y colectividades de hombres. En suma, que la historia de la filosofía deberá anular la presunta existencia deshumanizada en que nos ofrece las doctrinas y volver a sumergirlas en el dinamismo de la vida humana mostrándonos su funcionamiento teleológico en ella ¡Imagínese que de pronto todas esas ideas momificadas e inertes que la tradicional historia de la filosofía nos propone, entrasen en resurrección, que co

menzasen a vivir, esto es, a ejercer su función, a cumplir su papel en la existencia de esos hombres que las pensaron! *Ipso facto* todas esas extrañas combinaciones de ideas se iluminarían en una universal «evidencia», es decir, que al hacernos sus historiadores las reviviríamos e imaginariamente nos satisfarían como satisficieron a sus creadores y a los que les siguieron como discípulos y adictos.

Otra cosa es que, a sabiendas de la improcedencia, llamemos «historia de la filosofía» a una abreviatura de la efectiva en que se presenta sólo un esquema de los sistemas, útil para el filósofo actual. En rigor esto ha sido lo que se ha solido llamar con aquel título durante los últimos cien años: un instrumento para el taller del filósofo.

EVOLUCIÓN DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

En su «Introducción» hace Bréhier un resumen acertado de las formas que ha tenido la historia de la filosofía. Comienza en Aristóteles siendo la serie de soluciones dada a los problemas antes que él meditase sobre ellos. No es aún propiamente historia. Esas soluciones están ante él como posibilidades de pensamiento que colaboran en su propia labor. A lo sumo habla de algunos filósofos como οἱ παλαιοί, οἱ ἀρχαῖοι: los «antiguos». Pero esta noción de «antiguo» no se precisa en su mente [1]. Mas tarde comienza su labor el perenne iniciador de toda disciplina:

[1] En la *Física*, I, 8. 191 a 26, les llama torpes, ὑπὸ ἀπειρίας.

el coleccionista, y se publican colecciones de opiniones filosóficas—los *placita philosophorum*. Tras él llega el escéptico a quien interesa mostrarnos la disonancia entre las opiniones—διαφωνία τῶν δοξῶν—como prueba de que la verdad es imposible. De aquí que sea Sexto Empírico uno de los autores antiguos que más datos nos transmiten sobre los filósofos anteriores a él. Siglos y siglos continúa con varia modulación esta manera de historiar la filosofía, hasta que en el siglo XVIII se da un carácter formal a aquella tradición. Se considera como misión de la historia de la filosofía desarrollar el panorama de la demencia humana. La historia fue entonces deliberadamente *historia de los errores*, de la discrepancia intelectual. La variedad de opiniones manifestada por los hombres a lo largo de los siglos, aparece como algo esencialmente negativo frente a la verdad «una y para siempre» lograda en aquella feliz centuria. Esto indica hasta qué punto esa «historia» era la negación *a limine* de la realidad como historicidad. Todavía Bruckner, en 1742, anuncia que va a recorrer los *infinita falsae philosophiae exempla*.

La ingente renovación filosófica de Kant, que obligaba a pensar en nueva forma y desde su raíz los problemas, llevó a los pensadores, lo mismo que en la hora inicial de Aristóteles, a buscar la colaboración del pasado. Una vez más la urgencia de taller puso en contacto con las doctrinas antiguas, pero ahora coincidía con el despertar del «sentido histórico» y con las nuevas técnicas que él suscita: filología, crítica de las fuentes, perspectiva temporal. Sin embargo, no se ha trascendido aún aquélla óptica de

taller filosófico y ello ha impedido objetivar plenamente el estudio histórico de la filosofía, que busca ver la realidad íntegra que fue y no sólo la abreviatura de ella que el pensador sistemático del presente necesita tener a la mano para su privada alquimia. Pero bastó la leve inspiración del «sentido histórico» que se había insuflado en la historia de la filosofía para que se modificase radicalmente la figura hasta entonces presentada por el pretérito del pensamiento. Lo que parecía confusión asfixiante de errores y pura disonancia de opiniones—por lo tanto, ejemplar irracionalidad—se presenta ya como un desarrollo ordenado, como una continuidad en que el pensar humano pasa racionalmente de una concepción a otra. Los sistemas se suceden en comprensible filiación y el resto de discrepancia irreductible que queda entre una pluralidad, siempre la misma, de «puntos de vista», pierde todo carácter de arbitrariedad. La imposibilidad de dominar definitivamente el universo de lo real desde *un* solo punto de vista da un sentido claro a la existencia de varias concepciones fundamentales cuya pluralidad nos parece entonces ineludible [1]. En la pululación irracional del pasado humano filosófico se dibuja ya un perfil de «razón histórica».

[1] Véase Dilthey: *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen. Gesammelte Schriften*, tomo VII, pág. 73. [Véase su traducción española en el volumen *Teoría de las concepciones del mundo*, página 55. Revista de Occidente, Madrid, 1944.]

Pero esta integración de la realidad filosófica que representa el imperativo de describir cada doctrina funcionando en la existencia del hombre que la pensó o la adoptó no es aún suficiente. La filosofía no es sólo una función en la economía vital del filósofo, sino que éste lanza al público su doctrina. El público no es ya este o el otro hombre, es una colectividad humana como tal, una sociedad. ¿Cuál es la reacción de ésta ante el hecho de la filosofía en cada momento de su historia? Con otras palabras: la filosofía es también función de la vida colectiva, es un hecho social, una institución. Y todo esto pertenece también a la realidad «filosofía».

Tal vez ahora se haga más crudamente clara, para quien no haya percibido bien lo anterior, mi aseveración de que la historia de la filosofía no puede consistir, sin más, en una exposición cronológica de las «doctrinas», o lo que es igual, que la realidad «filosofía» no se reduce a «ideas».

En efecto, si a la pregunta: «¿qué es filosofía?» intentamos respondernos con el debido orden, tendríamos que comenzar por describir lo primero que de la filosofía hallamos, su aspecto más inmediato —«lo primero para nosotros», decía Aristóteles. Ahora bien, el hombre contemporáneo, antes de que la filosofía sea algo dentro de él, la encuentra fuera como una realidad pública que tiene inclusive atributos materiales. Encuentra la filosofía con el aspecto de una magistratura estatal, de una burocracia—lo

«profesores de filosofía»—que es pagada en dinero y a que están adscritos edificios. La encuentra en forma de libros que se venden en el comercio y que son producto de una industria. La prueba de que es este el aspecto primario de la filosofía está en que es lo que sabe de ella quien de ella sepa menos. El filósofo auténtico que vive absorto en la meditación de los problemas más íntimos de la filosofía, propenderá a olvidar o desdeñar ese su primer aspecto. Pero comete un error si formaliza tal olvido y tal desdén. Porque es evidente que eso es una porción nada desdeñable de la realidad integral «filosofía». Si el Estado dota y mantiene cátedras de Filosofía y las instala en locales, si existen industrias que se afanan en la edición de textos filosóficos, quiere decirse que en la sociedad es vigente la convicción de que la filosofía es una necesidad colectiva. Y esto es ya enorme. Y es una torpeza desdeñar el hecho por lo mismo que es palmario y obvio. ¿Por qué, cómo, en qué medida es la filosofía una necesidad social? ¿Lo ha sido siempre? ¿Qué modificaciones, qué altibajos ha sufrido en la historia de las sociedades, desde Grecia, la vigencia de aquella convicción? ¿Es posible, cuerdamente hablando, que una disciplina titulada «historia de la filosofía» se desentienda de determinar el papel social que la filosofía ha ejercido, como si su actuación en la vida colectiva fuese algo ajeno a la realidad «filosofía»? El mismo olvido que la historia de las doctrinas padece al no ver cada idea sustantivamente como una función que sirve una determinada finalidad en la existencia del filósofo, aparece aquí en tamaño macroscópico al no investigar a

fondo y con toda la precisión posible qué papel efectivo ha representado en cada época de la vida colectiva el pensamiento filosófico. Por no haberlo hecho nos encontramos, como antes indiqué, en la ridícula situación de no saber con un poco de seguridad y de rigor qué «importancia» ha tenido en la historia nuestra disciplina y ocupación. Y el caso es que la realidad de toda cosa propiamente humana no es otra que su «importancia». La más mínima manifestación de nuestra vida alude a la totalidad de ésta y sólo referida a ella revela su auténtico valor y significación. Lo que hacemos y lo que nos pasa no tiene más realidad que lo que ello «importe» en nuestra vida. Por eso, en vez de hablar de «cosas», que es una noción naturalista y buena sólo para uso provisorio en la física, en humanidades debíamos hablar de «importancias». Pues bien, aunque parezca mentira, no existe un solo libro que se proponga relatarnos la historia de la «importancia» que la filosofía ha tenido efectivamente desde su iniciación hasta nuestros días. Menos aún: no conozco ninguna publicación que estudie temáticamente lo que la filosofía ha sido como función social y como hecho colectivo siquiera en alguna época. Sólo se encuentran aquí o allá instantáneas miradas de soslayo al enorme asunto [1].

¿Es tan extravagante, como al punto pudo parecer al lector, mi adverso diagnóstico de la historia de la filosofía según es practicada? ¿Se entiende, al cabo, con suficiente claridad por qué es irreal una historia

[1] Tal vez la única etapa que ha sido contemplada con alguna mayor atención bajo este ángulo es el siglo XVIII francés, el tiempo de los *philosophes*.

de las «doctrinas» que consiste sólo en la exposición abstracta de éstas?

Queramos o no, ahí ha estado la filosofía *funcionando* en la vida social, con partida propia en los presupuestos del Estado, como obligación legal impuesta a generaciones y generaciones de estudiantes. Cuando algo se convierte en «razón de Estado» y el Poder público se ocupa de ello no es sólo una realidad social, sino que lo es superlativamente, ya que el Estado es el superlativo de lo social. Ahora bien, el Estado no se ocupa de un asunto sino cuando éste es sentido por la sociedad como una rigorosa necesidad. Durante milenios aconteció que no había filosofía y, durante centurias, que habiéndola no se preocupó de ella el Estado. Un buen día incoó su trato con la filosofía... evitándola, persiguiéndola. Pero llegó otro y la filosofía se convirtió en normal institución pública. Lo que Platón postulaba como un paradójico ideal cuya realización le hubiera espantado a él mismo, fue en cierta jornada un hecho. Hasta qué punto se hallaba lejos de Platón la creencia en que la filosofía pudiera hacerse función estatal, lo revela el hecho de que en la *Apología* declare Sócrates ante sus jueces que, lejos de ser criminal la faena en que se ocupaba de obligar a las gentes a filosofar, debía su ocupación considerarse como un oficio público y por ello debía comer a cuenta del Estado en el Pritaneo. Y todo ello nos es referido como una extrema «ironía» e hilarante paradoja. ¿No merece la pena de contarse cómo y por qué acaeció suceso tan estrambótico.

Pero la filosofía no es sólo realidad «oficial» como institución, y realidad económica que existe en el mercado como industria editorial, sino que además tiene otra forma de realidad en la opinión pública. Durante épocas larguísimas el filósofo ha gozado de prestigio en la sociedad y el prestigio es una operación social. He ahí otra dimensión para la historia de la filosofía: la historia ondulante del prestigio y desprestigio del filósofo. Pocas investigaciones pueden revelarnos más secretos hondos de la historia humana como el intento de reconstruir la curva del destino social que ha gozado y sufrido el filósofo, la precisión sobre el puesto que en cada sociedad y en cada época correspondió al que filosofaba.

Pero esto nos hace volver, como en rebote, de la filosofía en cuanto realidad social a lo que la filosofía es dentro del filósofo. Porque, como he indicado, no es indiferente para el papel que sus ideas juegan en la propia vida del filósofo cuál sea la situación social en que se encuentra. Se piensa no sólo estando en una fecha determinada y en un preciso lugar, sino desde un puesto social—que unas veces es el centro de la sociedad, otras es arriba, otras es abajo y, en ocasiones, es un puesto *fuera* de ella: cárcel o destierro. Importa sobremanera precisar la dosis de libertad que en cada momento ha gozado el filósofo. ¿Qué efectos produce en la filosofía la falta de libertad? Mas también hay que preguntarse lo inverso: ¿qué efectos ha traído para la filosofía la sobra de libertad? Está por escribir todo un libro bajo el título: *Sobre la responsabilidad e irresponsabilidad de*

la filosofía[1]. Pero análogas preguntas habría que hacerse sobre los efectos del halago y la desatención. No es cosa tan clara que aquél sea beneficioso y ésta deletérea.

He dicho que el primer aspecto bajo el cual se nos presenta la realidad «filosofía» es lo que tiene de hecho social. Hace dos milenios y medio que ese hecho existe y espera su historiador. Encontramos ahí, en la gran exterioridad que es lo público, la institución filosófica, como encontramos la política, los organismos sanitarios, el servicio de incendios, el verdugo, los usos ceremoniales y la moda. Por lo visto, la sociedad ha necesitado durante mucho tiempo que en un tanto por ciento de sus miembros se inyecten ciertas opiniones filosóficas, como desde hace casi un siglo necesita que sean vacunados.

Pero lo que la filosofía tiene de fenómeno social es, claro está, lo más externo de su realidad, es como su costra. La sociedad no es nunca original y creadora. Para que llegue a ocuparse de la filosofía como necesidad pública es menester que ésta exista previamente hecha ya por algunos individuos.

---

[1] Hace tiempo anuncié—*La rebelión de las masas:* «Prólogo para franceses», 1937—y tengo en parte redactado un estudio donde me ocupo de este tema, si bien complicándolo con otro más general: *Discurso de la responsabilidad intelectual.* Tomaba en él como ejemplo e hilo conductor la evolución de la intelectualidad francesa por ser la que menos discontinuidades ofrece desde el Renacimiento hasta el presente. La situación actual de Francia me ha retraído, por ahora, de concluir este ensayo. [Véase el «Prólogo para franceses» de *La rebelión de las masas* en esta Colección.]

AUTENTICIDAD E INAUTENTICIDAD DE LA FILOSOFÍA

Importa ver claro el viaje de ida y vuelta que la filosofía—y no sólo ella—hace. El individuo actual encuentra primero la filosofía en la sociedad, como uso público e institución, por tanto, *fuera* de todo individuo *determinado*. Con esto quiero decir que, aunque no existiese en el momento ningún auténtico filósofo y, por tanto, ninguna auténtica filosofía, ésta seguiría siendo en aquel momento una realidad social: las cátedras existirían, los libros de sedicente filosofía se venderían, etc. Porque es característico de toda vigencia social (y esto son los usos, costumbres, leyes, etc.) actuar y ser con independencia de todo individuo *determinado*. Téngase en cuenta que el hecho social consiste en lo que hacemos simplemente porque *se* hace. La presión impersonal de la colectividad en torno nuestro nos fuerza—con fuerza física o con moral coacción—a ejecutar ciertos actos. Entre lo que hacemos y el *porqué* lo hacemos no hay nexo racional. El profesor de filosofía no tiene a lo mejor nada de auténtico filósofo: enseña filosofía para ganarse la vida o para sobresalir socialmente. El estudiante la estudia porque no tiene más remedio. De aquí que la realidad social adquirida por algo —su vigencia—no garantiza lo más mínimo la autenticidad humana de eso que pretende ser; por tanto, no consiste de ninguna manera en su autenticidad. Lo cual, dicho con simple inversión del enunciado, significa que toda realidad social es inauténtica.

Gracias a ello es social y gracias a ello cumple su misión colectiva, que es imponerse a los individuos *velis nolis,* con o sin la adhesión determinada de ninguno, en suma, mecánicamente. Si una función social dependiese en última instancia de individuos determinados, como éstos pueden fallar y de hecho fallan, se volatilizaría. Pero la sociedad sostiene sus vigencias—por ejemplo, la ocupación filosófica—con una ceguera en parte benéfica, irracionalmente, como hace con sus comportamientos la naturaleza. De aquí que la necesidad social de la filosofía y, consiguientemente, su realidad como hecho social son una necesidad y una realidad inauténticas.

Pero hecha esta somerísima aclaración de un punto difícil, volvamos a lo que llamé viaje de ida y vuelta de la filosofía. Dije que el individuo actual la encuentra primero fuera de todo individuo determinado: la encuentra en la impersonal sociedad. Pero la sociedad no se ocuparía como tal de filosofía, no la sostendría mecánicamente si, a su vez, no la hubiese encontrado ya hecha, fuera de ella, en ciertos individuos. Estos son los que la hicieron, la crearon. Y la crearon porque sintieron, cada cual por su cuenta, la necesidad de ella. Esta necesidad de filosofar que siente el individuo creador es la auténtica y la original. En él, no en la sociedad, está el *origen* de la filosofía y su auténtica o radical realidad [1].

[1] En la naturaleza no hay grados de realidad. Las cosas o son o no son, sin más. Pero es característico de lo humano poseer los grados más diversos de realidad. Todo lo que el hombre hace puede ser más o menos auténtico, y por tanto, más o menos real. Pero la realidad inauténtica de algo—sea

Esta contradanza permanente de los asuntos humanos que les hace ir y venir del individuo a la colectividad y viceversa, es condición general de nuestro ser y como todo lo humano está lleno de inconvenientes y ventajas. Acabo de apuntar la ventaja general que trae consigo la socialización de algo humano: al mecanizarse se hace inauténtico —por ejemplo, la idea se convierte en «lugar común»—; pero gracias a ello, queda liberado de la arbitrariedad,

---

la filosofía, sea la «bondad» de una persona—no es simplemente irreal. Tiene su realidad; precisamente esa peculiar realidad de lo inauténtico. Expresando esta tesis formalmente, diremos: toda realidad humana posee una escala de *modos deficientes* frente a un *modo plenario* que es su *autenticidad*. Pero todo ello integra la realidad total de aquel humano hacer. Pues bien, el hecho social es, constitutivamente y no por caso, lo humano inauténtico y el modo deficiente—aunque ineludible—de ser hombre que hay en toda persona. Platón alude ya a esta diferencia entre autenticidad e inautenticidad en los modos humanos y, precisamente, refiriéndola a la filosofía y al Estado (oficios públicos). En la *República*—VII, 535—dice: «El fracaso actual de la Filosofía y el menosprecio en que ha caído proviene de que no se pone cuidado en la ocupación con ella. Porque no deben ocuparse de ella los bastardos, sino los legítimos.» Autenticidad e inautenticidad de la ocupación se denominan aquí «legitimidad» y «bastardía». Pocas líneas más abajo añade, refiriéndose a las virtudes del hombre y especialmente del gobernante, es decir, a la ocupación u oficios públicos, que en todo ello «hay que cuidar extremadamente la distinción entre lo bastardo y lo legítimo». Comprueba que Platón tenía a la vista aquellos dos modos de la realidad humana el que entre ambos pasajes habla de la «mentira involuntaria» en que los hombres caen, oponiéndola a la voluntaria y deliberada. Ahora bien, no puede aclararse mejor lo que llamo «inautenticidad» que definiéndola como «mentira involuntaria», *pseudos akusion*. El hom-

capricho y fallas individuales. Veamos ahora un inconveniente que en el caso de la filosofía es especialmente grave.

LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA COMO REGRESO

Desde hace muchos siglos acaece que el individuo antes de sentir él la necesidad de filosofar, encuentra la filosofía como ocupación públicamente constitui-

---

bre está siempre en riesgo involuntario de no ser sino «pseudo-sí mismo». Sobre lo social y el ejercicio de funciones oficiales dirá: «Sin darnos cuenta dejamos que se ocupen al azar de servicios públicos los que carecen de las virtudes que son supuestos de esas ocupaciones.» Platón no emplea en este último lugar la palabra «virtud» que yo introduzco, pero está latiendo en todo el trozo, porque la idea griega de «virtud» —*areté*—significa precisamente «autenticidad», es decir, «capacidad efectiva» o simplemente «efectividad» para algo, ser en plena realidad lo que es. Todo lo viviente tiene su *areté*, su *virtud*, a saber, su *modo plenario* de ser.

Platón habla muy frecuentemente de lo que tiene «más ser» y lo que tiene «menos ser», por ejemplo. *Rep.* 586, 7-8, 515, 39 (Didot). Nada tiene que ver con esto el que al discutir en el *Fedón* con los que definen el alma como armonía, les oponga que las almas son unas más armoniosas que otras, lo cual equivaldría a reconocer que cabe *ser* más o menos alma, cosa imposible. Tampoco Aristóteles admite que en la sustancia quepan grados del ser. Claro está: las sustancias tienen para Aristóteles, como las ideas para Platón, el ser máximo, y en él no cabe un más ni un menos. Pero a éste llega el pensamiento al través de grados deficientes del ser, de cosas que son más o menos. Aristóteles reconoce «el más y el menos ser» en las otras categorías. No se olvide que para el mismo Aristóteles el ser de la sustancia no es cualquiera, sino el «ser principal», κυρίως ὄν.

da y mantenida, es decir, que somos solicitados para ocuparnos de ella por razones inauténticas—lo que tiene de profesión «que alimenta a su hombre», lo que tiene de prestigio u otros motivos más «puros», pero que tampoco son auténticos, como ir a la filosofía por afición o por curiosidad. La prueba de que todos estos motivos son, aunque en grado diverso, inauténticos, está en que todos suponen la filosofía ya hecha. El profesional aprende y cultiva esa que hay ya ahí, al aficionado le gusta porque la ve ya hecha y su figura lograda le atrae, etc. Esto es perniciosísimo porque corremos el riesgo de encontrarnos sumergidos en una ocupación cuyo íntimo y radical sentido no hemos tenido tiempo ni ocasión de descubrir. Y, en efecto, en casi todas las ocupaciones humanas acontece que por «estar ya ahí» los hombres suelen adoptarlas mecánicamente y entregar su vida a ellas sin que jamás tomen contacto verdadero con su radical realidad.

En cambio, el filósofo auténtico que filosofa por íntima necesidad no parte hacia una filosofía ya hecha, sino que se encuentra, desde luego, haciendo la suya, hasta el punto de que es su síntoma más cierto verle rebotar de toda filosofía que ya está ahí, negarla y retirarse a la terrible soledad de su propio filosofar.

Esa constante invitación a la inautenticidad que la preexistencia social de las ocupaciones humanas nos dirige, es uno de los componentes trágicos del hombre, no obstante su ningún aspecto melodramático. De ahí que sea preciso combinar el aprendizaje y absorción de la filosofía socialmente constituida y recomendada con un perenne esfuerzo por negar todo

eso y *volver a comenzar,* o lo que es igual, por repristinar la situación en que la filosofía se originó. Aquellos primeros filósofos que en absoluto la hicieron porque en absoluto no la había, que, en rigor, no llegaron a hacer un filosofía sino que meramente la iniciaron, son el auténtico profesor de filosofía a que es preciso llegar perforando el cuerpo de todos los profesores de filosofía subsecuentes.

Todo gran filósofo lo fue porque acertó a reproducir en su persona, siquiera aproximadamente, aquella situación originaria en que la filosofía nació. Por eso nos importa también mucho intimar con esos renovadores del pensamiento filosófico que no pudiendo ya originarlo lograron reoriginarlo. Pero, insisto una vez más: la historia de la filosofía en su modo habitual apenas nos sirve para facilitar esa convivencia íntima con el pensador antiguo, porque al no reconstruir el drama individual de su existencia no nos hace patente el esencial espectáculo de su filosofía *originándose* en aquélla.

La historia de la filosofía es una disciplina interna de la filosofía y no un añadido a ella o curiosidad suplementaria. Dos razones lo sustentan. *Primera:* hacemos siempre nuestra filosofía dentro de tradiciones determinadas de pensamiento en las cuales nos hallamos tan sumergidos que son para nosotros la realidad misma, y no las reconocemos como particulares tendencias o ensayos de la mente humana que no son los únicos posibles. Sólo estaremos en la plena posesión de estas tradiciones, que son como nuestro subsuelo intelectual, si las sabemos bien, en sus más decisivos secretos, poniendo al descubierto sus

más «evidentes» supuestos. *Segunda:* lo que en la forzosidad inexorable de pensar dentro de una determinada tradición hay de aprisionamiento, de impuesta limitación, sólo puede en algún modo contrarrestarse repristinando lo que la filosofía fue en su origen, *cuando aún no existía una tradición,* o en los puntos decisivos de su ulterior historia en que la filosofía renace, inicia rumbos parcialmente nuevos y vuelve a reoriginarse.

Como con toda ocupación humana acaece—he dicho—, estamos siempre en riesgo al filosofar de dedicarnos a ello mecánicamente, siguiendo en forma inercial los modos de pensar vigentes, aceptando, sin más, el planteamiento usual de los problemas. Esto es funesto, no porque nos impida ser «originales». El pujo de «originalidad», que consiste en buscar deliberadamente diferenciarnos de los demás, es una estúpida preocupación. El daño que aquel peligro suele engendrar estriba en que, al dar nosotros por buenos y aceptar a crédito los modos usuales de pensar y el planteamiento habitual de las cuestiones, ni siquiera los poseeremos de verdad. Para «adquirirlos» efectivamente, es menester que los aniquilemos, que rehagamos hacia atrás el movimiento que sus inventores hicieron hacia adelante cuando los crearon. Estos partieron de la nada filosófica—de la pura necesidad de filosofar—sin saber aún cómo ni con qué se podía hacer tal cosa. Una vez más topamos con el consejo de Goethe: «Lo que heredaste de tus antepasados conquístalo para poseerlo.»

Pero conquistar es, por lo pronto, deshacer. La adquisición de la filosofía ya hecha nos impone la

faena de deshacerla primero hasta su estremecida y germinal raíz en que aún es sólo puro menester de ella, dolorida ausencia de ella. No hay modo de rehacer una filosofía y, en general, la filosofía, si no ha sido previamente y a fondo desarticulada, como no se conoce una máquina si no se la desarma pieza a pieza. Cuanto más largo sea el pasado filosófico, cuanto mayor sea la riqueza de nociones, métodos, teorías que hayamos tesaurizado, más inexcusable es reconquistar la pobreza inicial, aquella radical menesterosidad de filosofía que fue el hontanar de que brotó su ulterior abundancia.

Este fiero regreso hacia su fuente original en que se van desmenuzando, triturando todos los sistemas para asistir de nuevo a su ejemplar nacimiento, es en propia sustancia la historia de la filosofía.

Pues no podemos auténticamente ocuparnos en filosofía si no sabemos qué es filosofía. La respuesta a esta pregunta se quiebra en dos: ¿qué *ha sido* la filosofía? ¿Qué tendría que ser? La historia de la filosofía se encarga de contestar a la primera parte rehaciendo hacia atrás el largo itinerario de la evolución intelectual hasta el siglo VI antes de Jesucristo. Allí se halla la jornada excepcional en que, de pronto, algo que antes no existía en el universo vino a ser: filosofía.

Por esta razón, es también excepcional la importancia aneja a la historia de ese momento. Pero, aunque parezca increíble, no se ha estudiado nunca con alguna energía qué es lo que entonces pasó, por qué entonces y en Grecia el hombre empezó a filosofar.

Esta es, a mi juicio, la más grave e inconcebible laguna de la historia de la filosofía, laguna que bastaría para desautorizarla en su ejercicio inveterado.

LA FILOSOFÍA ES UNA TRADICIÓN

Cuando antes afirmaba que el individuo filosofa siempre dentro y desde una determinada tradición de pensamiento, no expresaba lo último que es preciso decir. Esto: no sólo nuestra particular filosofía surge en una particular tradición intelectual—de un pueblo, de una época, de una escuela—, sino que la filosofía toda es sólo una inmensa tradición. El filósofo propende a hacerse la ilusión de lo contrario porque, en efecto, la filosofía es el esencial intento de existir fuera de una tradición, esto es, de no vivir en forma de tradicionalidad. Esta consiste en un peculiar sonambulismo. El «tradicional» piensa, siente y quiere en los modos que desde tiempo «inmemorial» halla establecidos en su contorno humano sin ponerlos en cuestión, sin sentir la menor duda respecto a su validez. El sistema de la tradición viene a ser, en el hombre, un sucedáneo del sistema de los instintos que como animal perdió. En la medida en que estamos sumergidos dentro de una tradición vivimos sus formas «instintivamente». Esta es la vida del puro «creyente», de la radical «fe».

Pero la verdad es que la filosofía no es, a su vez, sino la tradición de la in-tradición. Hasta el punto de que la definición más verídica de la filosofía puede darse—y harto más rica en contenido de lo que al

pronto parece, pues parece no decir casi nada—sería ésta de carácter cronológico: la filosofía es una ocupación a que el hombre occidental se sintió forzado desde el siglo VI antes de Jesucristo y que con extraña continuidad sigue ejercitando hasta la fecha actual. Para que la filosofía nazca es preciso que la existencia en forma de pura tradición se haya volatilizado, que el hombre haya dejado de creer «en la fe de sus padres». Entonces queda la persona suelta, con la raíz de su ser al aire, por tanto desarraigada, y no tiene más remedio que buscar por su propio esfuerzo una nueva tierra firme donde hincarse para adquirir de nuevo seguridad y cimiento. Donde esto no acaece o en la medida en que no acaece, no hay filosofía [1]. Esta no es una diversión ni un gusto, sino una de las reacciones a que obliga el hecho irremediable de que el hombre «creyente» cae un día en la duda. La filosofía es un esfuerzo natatorio que hace para ver de flotar sobre el «mar de dudas» o, con otra imagen, el tratamiento a que el hombre somete la tremebunda herida abierta en lo más profundo de su persona por la fe al marcharse. Como la pura «tradición» era un sustituto de los instintos desvanecidos, la filosofía es un sustituto de la «tradición» rota. En el hombre no hay más que sustituciones y cada una de éstas conserva adherido a su espalda el cadáver de aquello que está llamada a sustituir. Por eso la filosofía *parece* ir contra la «tradición» y contra la «fe». Mas no hay tal. No es ella quien mató a ésta, sino, al contrario,

[1] En la Edad Media va habiendo filosofía conforme va atenuándose la fe.

porque éstas murieron o se debilitaron no tuvo más remedio la filosofía que intentar, bien que mal, sustituirlas. Por una óptica ridícula, propia a las cosas humanas, el sucesor aparece como un suplantador, un enemigo y un asesino, cuando en rigor no hace sino servir al que se fue, intentando prolongar su virtud y, para ello, ocupando su puesto vacío.

Ahora bien, la pérdida de la «fe» no lleva forzosamente a la filosofía. El hombre puede no hallar modo de sostenerse sobre el mar de dudas en que ha caído y, en efecto, caer hasta el fondo. El fondo es la desesperación. Existe toda una «cultura de la desesperación» [1] constituida por lo que el hombre hace cuando se queda en ella. Un ejemplo de esa cultura desesperada es la «literatura sapiencial», que por caso curioso y desazonador es la *más antigua que existe* (asiria, egipcia, griega, hebrea). Nunca se ha escrito nada formal sobre ella y yo espero en breve tocar con cierta abundancia el virgíneo y pavoroso tema.

Pero la filosofía, nacida de la desesperación, no se queda sin más en ella. La filosofía cree haber encon-

---

[1] La desesperación está siempre cualificada por aquello de que se desespera. Cuando la «fe» muere se produce una cierta forma de desesperación que suele llevar a una u otra forma del conocimiento. Pero también hay una «desesperación del conocimiento» que suele llevar a una nueva época de fe. Cicerón expresa el estado en que él y sus afines (los «Académicos») se hallaban, diciendo que estaban *quasi desperata cognitione certi.—De finibus*, II, XIV. La expresión es sobremanera paradójica y acaso no va mal vertida así: Estamos poseídos por la desesperación de no poder conocer. La brecha que esta desesperación representaba abrió al cristianismo la entrada en la historia.

trado una salida en el terrible e impasible acantilado: es, precisamente, una «vía» [1]. Por ello esta palabra «vía»—*hodós, métodos*—es lo que se repite más en los primeros filósofos (Parménides, Heráclito). *Lo cual indica que la filosofía es también una fe.* Consiste en creer que el hombre posee una facultad—la «razón»—que le permite descubrir la auténtica realidad e instalarse en ella.

Esta fe inicia la peculiar tradición que es la filo-

[1] No comprendo cómo no se ha hecho notar nunca lo que el término *aporía*—cuestión—nos permite reconstruir del modo en que fueron vividos los primeros y decisivos instantes de la filosofía. *Poros* significa la *salida* que encontramos en un lugar terrestre, fluvial o marítimo donde parecía no haberla. De aquí sus secundarias significaciones: camino, puente, trayecto. Pero en *poros* todo esto está matizado por su negación. No es un camino cualquiera, sino el que súbitamente descubrimos cuando habíamos desesperado de hallarlo. Por eso *poros* significa también «recurso» «expediente» y, en consecuencia, solución. Si la situación en que estábamos antes al no ver salida ni descubrir camino se estabiliza, nos sentiremos «sin salida», «sin camino», y a esto corresponde exactamente el vocablo *a-poría* con que se denominó el problema, la cuestión, la dificultad, es decir, aquello que se presenta a la mente obliterado, que no deja *paso* a nuestra comprensión. De *poros*, que decía con todo su dramatismo lo que es camino, a saber, el tránsito que en una urgencia necesitaríamos, que no parece haberlo y de pronto descubrimos, se fue al vocablo más tranquilo *hodós*, el camino que ya está ahí y podemos, sin más, recorrer, que no ha sido cuestión o *aporía*. Mas, por lo mismo, no satisfizo a poco la expresión y hubo que intensificarla metiendo de nuevo en esta idea inerte de camino hecho el sentido dinámico de «ir más allá», de avance en la ruta y seguridad del avance. Entonces se empezó a decir *méthodos*, cuya mejor traducción sería, en este caso, «progreso». En la palabra *méthodos* revive, pues, lo

sofía [1], mezcla, pues, de lucidez y ceguera. Dentro de ella estamos. Queda siempre en el hombre una última dosis de sonambulismo, residuo del animal que un tiempo fue.

LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA COMO PROGRESO

La historia de la filosofía es, pues, en su primer movimiento un *regreso* del filósofo al *origen* de su tradición. Algo así como si la flecha, mientras vuela, sesgando el aire, quisiera volver un instante para mirar el arco y el puño de que partió. Pero este *regreso* no es nostalgia ni deseo de quedarse en aquella hora inicial. Al retroceder el filósofo lo hace, desde luego, animado por el propósito de tornar al presente, a él mismo, a su propio y actualísimo pensamiento. Mas sabe de antemano que todo el pasado de la filosofía gravita sobre su personal ideación, mejor dicho, que lo lleva dentro en forma invisible, como se llevan las entrañas. De aquí que no puede contentarse con con-

---

esencial del antiguo sentido de *poros*. *Poros* es «por-ta» y «por-tus» en el sentido este de «monte, puerta o vado».—V. Meillet: *Linguistique*, I, 243. En la *Odisea*, XII, v. 259, Ulises habla de todo lo que ha sufrido «buscando los pasos del mar»—πόρους ἁλὸς ἐξερεείνων. Creo que un helenista más fuerte que yo sacaría a este guijarro léxico algunas chispas más.

[1] Sobre todo esto véase mi estudio *Apuntes sobre el pensamiento—su teurgia y su demiurgia—*, I, en el primer cuaderno de la revista *Logos* que publica la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. [Véase tomo V de *Obras Completas*.]

templar la avenida de los sistemas filosóficos mirándolos desde fuera como un turista los monumentos urbanos. Ha menester verlos desde dentro y esto sólo es posible si parte de la necesidad que los ha engendrado. Por eso busca sumergirse en el origen de la filosofía a fin de volver desde allí al presente deslizándose por la intimidad arcana y subterránea vía de la evolución filosófica.

Cada sistema aparece así aclarado, *necesitado* por la situación humana que lo inspiró, pero, al mismo tiempo, se descubre su precisa insuficiencia donde toma su punto de arranque el sistema sucesor. Este nuevo sistema no es simplemente *otro* que el anterior, sino que, en cierto modo, es también el anterior porque lo conserva en la forma, cuando menos, de contar con él, tenerlo a la vista y evitar sus insuficiencias, sus *errores*. De esta manera camina la filosofía tiempo adelante, en dirección al presente, acumulando el pasado e integrándolo con cada innovación. La historia se revela a sí misma como *progreso* y no mero cambio o sucesión [1].

Ya dijimos que hasta el siglo XVIII inclusive la historia de la filosofía no es la historia del pensamiento en progresión. El pasado se presenta como el almacén de los errores, frente a los cuales la filosofía

[1] La acumulación en que consiste el progreso de la filosofía es de forma diferente a la que tiene lugar en el progreso de las ciencias particulares. En física sabemos hoy *más cosas* que hace diez siglos: la acumulación tiene un aspecto, cuando menos, aumentativo. En filosofía sabemos las mismas cosas hoy que ayer, pero las sabemos con un saber de más quilates: la acumulación es intususcepción.

vigente entonces se levanta y contrapone como la verdad. Esta verdad no ha sido preformada e incubada en el pensamiento anterior, sino que es algo radicalmente nuevo, sin gestación antecedente. Es lo contrario del *error*.

En este mismo siglo—con Turgot, Condorcet, Ferguson—se inicia la concepción de la historia como progreso; mas, por lo mismo que se inicia, no llega aún durante él a constituirse en lo que es su verdadero significado—en «sentido histórico».

Se tiene la idea,- aun hoy dominante, de que sólo cabe hablar de progreso en la historia si podemos medir el movimiento del pasado en función de un «sistema de referencia» absoluto. Así en la historia de la filosofía sólo cabría hablar de efectivo y demostrable progreso si hay una filosofía definitiva cuya génesis aparece en el pasado. Sólo en la medida en que los pensadores antiguos hayan ido poco a poco descubriendo los elementos que integran esa filosofía definitiva pueden ser considerados como pasos que avanzan hacia una meta y, por tanto, en progreso. En efecto, esto sería un progreso absoluto que, reobrando sobre el pasado daría un valor de absolutos aciertos—de no errores—a las filosofías antecedentes. Pero el progreso no necesita ser absoluto para ser «absolutamente», es decir, efectivamente progreso.

Cuando el filósofo viene de retorno hacia su propia filosofía desde los *orígenes* del pensamiento filosófico, descubre que todos los sistemas del pasado siguen viviendo dentro del suyo; de suerte que si alguno quedase fuera, su filosofía no tendría más re-

medio que modificarse para contar con él. Es, pues, constitutivo de todo presente filosófico ver caminar hacia él, en progreso hacia él, todo el pretérito de la filosofía [1].

La suya le aparece como la integración de las demás y las demás como avances y contribuciones a la suya. Este progreso no es hipotético ni es proyectado constructivamente por una reflexión *ad hoc*, sino que es vivido con evidencia por el filósofo en contacto con los hechos del pasado intelectual, si previamente ha sabido entenderlos según las normas que antes he sugerido. Es éste, claro está, un progreso relativo a nuestra filosofía, pero es, en cuanto progreso, evidente, incuestionable, y yo no veo entonces qué le falte para ser, en absoluto, progreso. Sin embargo, no interviene en este fenómeno de evidente progresión el que supongamos o no a nuestra filosofía un valor definitivo. Este valor definitivo no añadiría nada al carácter de progreso que la evolución filosófica presenta: lo único que añadiría fuera dotar de un carácter absoluto a esa evolución y, por tanto, a su cualidad progrediente.

---

[1] Si de hecho no era visto así hasta hace siglo y medio se debió a que no se veía el pretérito como pretérito, sino como una serie de filosofías «actuales» distintas de la verdadera y, en consecuencia, radicalmente erróneas. Pero es curioso que aun en esas épocas ciegas para la perspectiva histórica, la conciencia de la colaboración del pasado en el presente, y, por tanto, del progreso tomaba aspectos muy curiosos. Así, lo que desde fines del siglo XVII se llamó «eclecticismo» no era sino la forma no-histórica de aceptar el pasado y reconocer sus aciertos.

PENSAMIENTO Y «PROGRESO HACIA SÍ MISMO» EN ARISTÓTELES

En el *Tratado del Alma* de Aristóteles hay un pasaje de soberana agudeza que no ha beneficiado aún, según pienso [1], de un comentario condigno.

La filosofía de Aristóteles es un ataque a fondo al problema que hasta entonces se había resistido tenazmente a todos los ensayos de solución emprendidos por los pensadores de Grecia: el problema del «movimiento», en el sentido más general, esto es, del cambio o mutación. La idea *previa* y, por lo mismo, la radical que los griegos tienen del ser consiste en suponerlo como una imperturbable quietud. Ser es para ellos identidad de una cosa consigo misma, «ser lo que es» desde siempre y para siempre, absoluto reposo ontológico. En suma, tienen del Ser una idea primordialmente estática. No entremos ahora a averiguar de dónde vino a los helenos esta propensión y este como instinto hacia la inmovilidad del ser. La historia de la filosofía podía haberse tomado el trabajo de esclarecérnoslo un poco. Pero ello es que la realidad no se compone sólo de entes quietos, de cosas paralíticas como los puros cuerpos geométri-

[1] No puedo asegurarlo. Ha de representarse el lector que escribo sin biblioteca que poder consultar. Manejo el texto de Aristóteles y el tomo del viejo Zeller, que no roza siquiera el asunto. Nada más. Conviene que el lector futuro tenga en cuenta las condiciones materiales y morales en que escribimos durante estos años los que aún seguimos en serio escribiendo.

cos. Precisamente las que nos son más próximas—los fenómenos naturales—consisten en realidades que son cambios, mutaciones, movimientos. Se trata, pues, de concebir el ser cuando es un cambiar y un moverse.

El cambio o «movimiento» se nos presenta, por lo pronto, como tránsito o paso de ser la cosa algo determinado a ser *otro* algo determinado: la cosa que es blanca pasa a ser negra. Lo blanco y lo negro son ser quieto, pero el *paso* de lo uno a lo otro no es ser ya blanco ni ser aún negro; es un «ser en marcha» de la blancura a la negrura [1]. Pero el ser, que en tanto que ser se halla en marcha, está en cada instante dejando de ser lo que era, y pronto a ser lo que no era, a saber, lo otro. Si la cosa que es ahora, efectivamente, *actualmente* blanca no fuera más que blanca y en ningún sentido fuera negra, no podría pasar a ser negra, no podría *cambiar* a negra. Para ello tendría que aniquilarse totalmente y entonces no podría hablarse de que cambiaba de color, sino que a la cosa blanca sucedería—si cupiese entonces hablar de sucesión—la cosa negra, una cosa completamente nueva, sin relación alguna con la blanca anterior. Habría un ente y otro ente, pero no habría entre ambos movimiento de uno al otro. Mas si suponemos que la cosa ahora efectiva o actualmente blanca es, también ahora y además, negra en potencia, se ofrece una vislumbre para concebir el cambio.

---

[1] La expresión «ser en marcha» que uso no es arbitraria. Aristóteles mismo tropieza frecuentemente con ella y en diversas formas. Así *Física*, VI, 5, 257 b. 7—«lo en potencia camina (βαδίζει) a la entelequia». *De caelo*, IV, 3, 311 a 14—«lo en potencia va (ἰόν) a la entelequia».

Este no consistiría en que lo blanco se vuelve negro, relación ininteligible, sino en que la negrura que la cosa blanca tenía en forma de mera posibilidad suya, quedaría como libertada para ser efectivamente. El cambio consistiría en el paso de lo que algo es en potencia a ser en efecto, plena o perfectamente *(entelequia)*, a ser en «acto» u operación *(enérgeia)*. El ser potencial, mientras lo es estrictamente, no tiene efectividad o actualidad ninguna: es lo contrario del ser efectivo o actual—*Metaph.*, 1048 b. 34-7—, permanece latente como una realidad contenida, que en ningún sentido se manifiesta. Pero imagínese que el *poder ser negra* la cosa blanca se manifiesta, que ese *poder* entra en efectividad como tal *poder*. Con esto no tenemos aún la cosa negra, el *actual ser negro*, pero tenemos la cosa *efectivamente* ennegreciéndose. El ennegrecerse no es aún ser negro—es el paso al ser negro y es el cambio mismo. La realidad «cambio» se nos presenta, pues, como un extraño modo de ser que reúne los dos caracteres opuestos de potencia y efectividad: es la potencia actuando o en actualidad. Otras veces dirá Aristóteles que el movimiento es el acto imperfecto—ἀτελής—*De anima*, 417 a. 16—, es decir, una realidad que comienza a ser con pleno ser, pero no concluye de serlo.

Cuando ha pensado esto, Aristóteles se pasa la mano por la frente sudorosa, suspira fatigado y nos dice: «Es de verdad difícil hacerse cargo de lo que es el movimiento.» Pero toda otra solución fracasa. «Sólo nos queda esta manera de concebirlo como la peculiar actualidad que he dicho. Es cosa difícil de

ver, pero hemos de aceptarla.» *Física, III,* 201 b. 33 y sgs.

Con esta definición Aristóteles se tranquiliza respecto a la ontología del cambio. Pero su sutileza le exige hacer constar que hay de este dos grandes especies y con ello revela cómo, bajo el aspecto de formalismo dialéctico que adopta su pensamiento, mantiene siempre alerta en sí mismo la intuición inmediata de los fenómenos según estos se presentan [1].

El cambio de ser algo blanco a ser negro empieza en la cosa blanca y *termina* cuando se ha vuelto negra. Todo cambio, al ser paso y tránsito, tiene un *término* del que viene y otro término al que va. El vocablo «término»—πέρας— [2] dice muy bien que cuando a él se llega, el cambio ha acabado. Ahora bien, en el ejemplo anterior el término es «ser negro» y ser negro es realidad distinta del ennegrecerse. Entre el cambio mismo y su término hay, pues, radical diferencia, o lo que es igual, el término *está fuera,* es distinto del cambio mismo. Los otros ejemplos que trae Aristóteles son del mismo tipo: no es lo mismo adelgazar que haber adelgazado (=estar ya delgado), aprender y haber aprendido, sanar y haber sanado.

Pero he aquí otra realidad: el hombre pensando, «teorizando», meditando. Pensar es un cambio en el

---

[1] Véase la completa claridad que sobre su comportamiento intelectual tenía Aristóteles en *De generatione,* I, 2, 316, a. 5.

[2] En *Metaph.,* 1048 b. 18—que es el lugar decisivo—, se opone πέρας a τέλος y hay que resolver cuál de los dos vocablos traduciremos por «término» y cuál por «fin».

hombre. De ser el que no piensa en A pasa a ser el que piensa en A. Ese pasar es, precisamente, pensar. *Pasar* a pensar A es *estar* ya pensando A y seguir pensando la misma A mientras dura ese pensar. De otro lado, por «no pensar en A» el hombre, ha de entenderse «no pensar actualmente A», pero estar siempre en potencia de ello. Como todo movimiento, pensar es liberación de la potencia en cuanto tal. Pero aquí el cambio no es distinto de su término, como lo es ennegrecerse de ser negro. En el cambio que es pensar, el término, aquello a que se va, está ya en el cambio, el término es inmanente al cambio o, dicho en otra forma, el cambio no se produce en beneficio de un ser otro que él, sino del propio cambio. Intentemos expresarlo en otra forma: todo movimiento es un hacer o hacerse algo, a saber, su término. En el construir se construye la obra. Construir es el hacer, obra es lo hecho y cuando aquel llega a la obra, concluye, quedando ésta. Pero imagínese que la obra a que aspiramos consiste precisamente en un hacer, como cuando lo que nos proponemos no es ir a un sitio, sino pasear. En el pensar hay, como en todo cambio, tránsito y paso, pero en éste se da la condición paradójica de que el pensar no es pasar a *otra* cosa sino que, al contrario, es un incremento, marcha, avance o «progreso hacia sí mismo»—εἰς αὐτὸ λὰρ ἡ ἐπίδοσις [1].

Los cambios cuyo término está más allá del cam-

[1] Este es el pasaje anunciado. Existe una variante que diría «hacia sí mismo». La diferencia textual no tiene importancia, porque una y otra lección llevan a idéntico resultado.

biar mismo y en que, por tanto, éste, al llegar a su término o terminar, acaba y comienza el nuevo ser estático y la nueva actualidad o ser perfecto, los llama Aristóteles «movimientos» *sensu stricto* [1]. A esta clase pertenecen los ejemplos antes citados. Mas el cambio o movimiento que es término o fin de sí mismo, que aun siendo marcha o tránsito y paso, no marcha sino por marchar y no para llegar a otra cosa, ni transita sino por transitar, ni pasa más que por su propio pasar, es precisamente lo que Aristóteles llama *acto—enérgeia—*, que es el ser en la plenitud de su sentido [2].

Con lo cual vemos que Aristóteles trasciende la idea estática del ser, ya que no el movimiento *sensu stricto,* sino el ser mismo que parecía quieto se revela como consistiendo en una acción y, por tanto, en un movimiento *sui generis.*

El esfuerzo que para un griego suponía concebir el ser como pura movilidad es extremo y nos impresiona advertir que Aristóteles, al llegar a esta cima de su propio pensamiento, jadea fatigado y vacila. Ya al definir el «cambio a lo otro» o movimiento *sensu stricto,* le hemos visto llevarse las manos a la ca-

[1] *Metaphysica*—Libro IX, 1048, b. 33.

[2] El movimiento como término y finalidad. *Metaph.*, 1050 a. 17. El hacer como la «obra» a que el movimiento va *Ib.*, 21-22. Nuestro vocablo «fin» tiene el doble sentido de ser aquello a que el movimiento tiende y la conclusión de éste una vez que la ha alcanzado. Se suele traducir con él el vocablo aristotélico *telos* y ello vale para los movimientos *sensu stricto* en que el término a que se tiende es a la vez conclusión. Pero en los «actos» es preciso distinguir entre término y conclusión. Diremos, pues, que tienen *telos* mas no πέρας.

beza como quien siente vértigo. Ahora le sorprendemos lleno de inquietudes, que procura dejar a un lado sin afrontarlas. Todo el párrafo del *Tratado del Alma*, a que la cita ahora comentada pertenece, tiembla de indecisión [1]. «No es acertado llamar cambio—alteración—a la meditación o habría tal vez que distinguir dos géneros de cambio.» En efecto, el pensar es un movimiento que es, a la vez, aquello hacia que se mueve, un movimiento que desde luego está ya en su término y, sin embargo, o por lo mismo, no acaba como se acaba de adelgazar cuando se llega a estar delgado. El pensar, pues, es un proceso que «termina» pero que no acaba, sino que renace siempre de sí mismo.

Si hubiera Aristóteles insistido más en la cuestión que descubre y le azora, se le habría impuesto esta inmediata consecuencia: que el cambiar o moverse *tipo* «pensamiento», al ser por él contrapuesto al «cambio a lo otro» (alteración, traslación, etc.), esto es, a lo que él llama *sensu stricto* movimiento, reclama una definición también opuesta a la de éste. Y si ha dicho que el «movimiento» es la potencia en cuanto actualidad, el pensar sería el acto convirtiéndose en potencia de sí mismo, la actualidad en cuanto potencia. Me explicaré.

Si pensar es moverse no hacia otra cosa sino hacia lo mismo y, por ello, es alcanzar desde luego el término a que se va por ser éste el pensar mismo, ten-

[1] Este párrafo del *De Anima* tiene que ser conjugado con el capítulo VI del libro IX de la *Metaphysica*, cuya porción más importante, 1048 b. 18 hasta 1049 a. 34, no era conocida en tiempo de Santo Tomás.

dremos que aquel moverse al pensar no es sino un constante renovarse del mismo movimiento. Para mayor claridad representémonos que «pensar en A» se descompone en una serie continua de «actos» en que se piensa A. En esta serie el «segundo» acto reactualiza el primero, que, por lo mismo, se había convertido en potencia del segundo y así sucesivamente. Nótese que lo que en este fenómeno sorprende a Aristóteles es que el paso de la potencia inicial al acto de pensar no implica *destrucción de la potencia, sino que es, más bien, una conservación de lo que es en potencia por lo que es en perfección (entelequia), de modo que potencia y acto se asimilan* [1].

El modo de ser propio del fenómeno «pensar»

---

[1] *De Anima*, 417, b. 3. El trozo es de traducción problemática, porque el pensamiento mismo de Aristóteles titubea ante su genial paradoja. Nótese que de los movimientos corpóreos el que más cerca está del *tipo* «pensamiento», según lo acabo de interpretar, es el movimiento circular de los cielos. Un estudio más completo de todo este tema nos llevaría al vertiginoso problema de precisar cómo podemos concebir el «acto puro» que es Dios. Pero, a mi juicio, lo preliminar para hacer frente a tan tremendo enigma es hacerse bien cargo del papel que en el «acto» cismundano juega la «potencia». Esto es lo que en estas páginas y bien que a la carrera me he propuesto. El texto básico para mi tesis es 417, b. 3, ya citado: allí se dice, conste, que en este tipo de movimientos «la entelequia *salva o conserva*—σωτηρία—la potencia». ¿Puede esto querer decir otra cosa sino que el acto es potencia de sí mismo? El último esclarecimiento de la cuestión exigiría desarrollarla desde la idea de tiempo. La relación de «antes y después» entre potencia y acto es una de las que más preocuparon a Aristóteles. Pero esto supondría demasiado largas consideraciones.

consistiría, pues, en un continuo recomenzar del movimiento, fundado en que el movimiento llega desde luego a su término porque su término es la potencia misma una vez liberada. Potencia que, sin más, se efectúa, renace siempre como potencia que reitera su actualización. Por eso el género de movimiento que es el acto—*enérgeia*—no acaba una vez que alcanza su término, porque su término *ad quem* es el mismo que su término *a quo* y al llegar aquél a su perfección en éste pervive como potencia que reclama nueva actualización.

Se comprende muy bien que Aristóteles temblase al presentarse ante su intuición un modo de ser tan desesperadamente difícil de concebir.

Veamos toscamente el fenómeno en un ejemplo de pensamiento: el silogismo. Es este un movimiento intelectual. En él se cumplen diversos «actos» de pensar, pero estos «actos» que integran el silogismo son inseparables y pertenecen a un pensamiento unitario. Al pensar la premisa inicial ya estamos en la unidad total «silogismo», porque la pensamos *como* premisa. En este primer acto se anticipa todo el silogismo, pero no sus partes como tales. Estas, la segunda premisa y la conclusión, están en la primera contenidas potencialmente. El segundo y tercer «acto» de pensar son, pues, la actualización de ese contenido potencial, pero el segundo, a la vez, reabsorbe de nuevo en potencialidad al primero, puesto que se refiere a él y lo conserva al suponerlo. El tercer «acto» se comporta lo mismo con los dos que le preceden. De esta manera el pensar va convirtiendo en

acto lo que en él era antes potencia y va reabsorbiendo en potencia lo que de él fue antes acto.

Lo mismo entrevemos si tomamos la *potencia* y el *acto* por otro de sus atributos. La potencia es el poder ser o no ser, el poder ser esto o lo otro—es, en consecuencia, ser indeterminado. La eliminación de uno de los contrarios trae consigo la última determinación de la potencia, que *por* eso se convierte en ser perfecto, efectivo o actual.

El movimiento «pensar» es la determinación de sí mismo y esto le da el carácter de «progreso hacia sí mismo». En el silogismo asistimos a este proceso que es la determinación progresiva del pensar.

Y si contemplamos el proceso del pensar filosófico desde los griegos a nosotros como un inmenso pensamiento unitario, se nos presenta como un proceso de determinación en que el pasado se conserva e integra; esto es, como un progreso del pensar hacia sí mismo [1].

---

[1] No desperdiciemos la ocasión de hacer notar la enorme importancia del descubrimiento que hace Aristóteles al intentar concebir el movimiento que es el pensar. Le pareció que veía el ser por dentro. El ser de las demás cosas puede parecer estático. Los mismos cambios y movimientos de los cuerpos parecen terminar en ser estabilizado. Pero en la realidad pensar, «ser» no es algo estático, no es figura quieta, sino que es un hacerse el ser a sí mismo, un incesante engendrarse; en suma, que el vocablo «ser» adquiere el valor de verbo activo, de ejecución, de ejercicio. A la concepción estática de los puros griegos este hombre nacido en el borde de la Hélade sustituye una concepción dinámica. Ya no cabe poner como ejemplo del ser una figura geométrica que es puro aspecto

o espectáculo, sino que «ser» va a significar el esforzado sostenerse de algo en la existencia. (Los otros ejemplos de acto que junto al pensar aduce Aristóteles son ver, ser feliz, amar, vivir. Son también movimientos que tienen su «terminación» en sí mismos. Todos pertenecen al orden humano y son «visiones desde dentro». El lector no debe desanimarse si no entiende en la primera lectura este comentario al texto aristotélico. En resumidas cuentas, lo que en él intento es esto: es lo tradicional y lo obvio entender la noción de «ser potencial», mirándola desde el «ser en acto o pleno». Yo pretendo que lo mejor del concepto de «acto» se escapa si no se le ve desde la noción de potencia y no se advierte que en la «actuación» interviene como tal la potencia. Es de sobra extraño que siendo frecuente calificar la filosofía de Aristóteles como «dinamismo» no se haya extraído de ello la más próxima consecuencia—a saber, que lo decisivo en su idea de lo real es la *dynamis*, la potencialidad, y no, como a primera vista parece, la simple «actualidad» vista desde fuera, sin poner al descubierto sus implicaciones.)

Sobre la noción del ser estático triunfa la noción del ser enérgico.

Sin embargo, estamos en el confín hasta donde puede estirarse la mente griega en este orden. La intuición del ser enérgico aparece y desaparece con curioso ritmo ante los ojos de Aristóteles. No puede instalarse en ella y menos partir de ella para engendrar todo su sistema.

Los movimientos *sensu stricto*—alteración, cambio cuantitativo, traslación—son finitos porque concluyen cuando llegan a su término. En ellos el término es, a la vez, conclusión. Pero el acto, *enérgeia*, es... el movimiento continuo y, en este sentido, infinito. (Recuérdese lo que he dicho sobre el movimiento celeste como fenómeno intermedio entre el movimiento *sensu stricto* y el acto. Esta idea del ser como «movimiento continuo» es la que hará siempre del aristotelismo lo contrario de nuestra física. Como Einstein me decía una vez, «la física es aquel modo de concebir los fenómenos en que evitamos el movimiento continuo».) Si llamamos «terminar» alcanzar un movimiento su término, el pensar y, en general, la *enérgeia* ha terminado desde luego; pero, como este su término

LA HISTORIA QUE «TERMINA» Y NO ACABA

Hegel y Comte [1] fueron los primeros en salvar el pasado que los siglos anteriores habían estigmatizado con el carácter de puro error, de modo que el pasado no tenía derecho a haber sido. Ambos construyen la historia como evolución en que cada época es un paso insustituible hacia una meta y que, por tanto, tiene un absoluto sentido y su plena verdad. La perspectiva histórica se invierte y ahora consiste en la historia del constante acierto: el error no exis-

---

es precisamente el moverse mismo del pensar, tiene que empezar de nuevo, en giro infinito sobre sí mismo, en una incesante actualización de la posibilidad—que es lo que llamamos realidad. Esto será la mónada de Leibniz, el «yo trascendental» de Kant, el «Geist» de Hegel, la «voluntad» de Schopenhauer, el «élan vital» de Bergson.

La rítmica evasión y recaída de Aristóteles en el ser estático se documenta en la dualidad de términos con que denomina el pleno ser—energía y entelequia. Entelequia es el ser como término *quieto*, estadizo, del movimiento que lo ha producido: *telos* es la meta. Energía, en cambio, es el movimiento que al terminar en sí mismo no tiene más remedio que recomenzar. El que viaja por viajar, al llegar a la hostería tiene ya que irse, y esto es vivir y ser. En la entelequia perdura dentro de Aristóteles la noción visual del ser—el ser como aspecto, figura y espectáculo—que recibió de Platón. En cambio, la *energía* será la noción moderna por excelencia. «En el principio fue el acto»—dirá Goethe. Y Fichte: «el ser es pura «agilidad».

[1] Por supuesto, quedan siempre Turgot y Condorcet como los primeros que *entrevén* algo así como progreso en la «historia».

te. Esto se debe a que Hegel y Comte ordenan el proceso evolutivo del pasado humano en vista de un término *absoluto* que es su propia filosofía con filosofía definitiva. Pero esto es congelar la historia, detenerla, como Josué parece que hizo con el sol.

Considerar definitiva una filosofía es separarla del proceso histórico, colocarla fuera del tiempo. Y ésta fue la limitación de la forma primera que adoptó el «sentido histórico». Consigue descubrir un sentido en lo pasado a costa de referirlo a algo ultrahistórico, a un «pléroma» o «plenitud de los tiempos» en que por lo mismo que estos son plenos dejan de ser ya tiempos y se quedan para siempre inmóviles, paralíticos—por eso digo congelados.

Toda evolución pensada en vista de un término absoluto y dado es naturalismo: es embriología, botánica, zoología. Porque se sabe de antemano lo que es el organismo en su pleno desarrollo, se pueden ordenar todas sus formas antecedentes como estadios que llevan a esa plenitud.

Pero nuestra óptica es muy diferente de la de Hegel y Comte. No pensamos, no necesitamos pensar que nuestra filosofía sea la definitiva, sino que la sumergimos como cualquiera otra en el flujo histórico de lo corruptible. Esto significa que vemos *toda* filosofía como constitutivamente un error—la nuestra como las demás. Pero aun siendo un error es todo lo que tiene que ser, porque es el modo de pensar auténtico de cada época y de cada hombre filósofo. La perspectiva histórica cambia una vez más. Volvemos a ver el pasado como historia de los errores, mas con signo harto diferente de lo que esto significó hasta

el siglo XVIII. Para el absolutismo de aquellos hombres el pasado era un error porque ellos poseían la verdad definitiva. El error pretérito se convertía en absoluto error al chocar con la absoluta verdad. Mas quien piensa que lo que se llama verdad implica siempre, más o menos, error—que es el error a que cada época tiene derecho y a que está obligada—, no cree haber descalificado el pretérito al decir que la historia es la historia de los errores. Estos errores del pasado fueron «errores necesarios»—necesarios en varios sentidos, mas sobre todo porque otros tiempos necesitaron cometerlos para que el nuestro pudiera evitarlos [1].

El tiempo de hoy reclama los tiempos anteriores y *por eso* una filosofía es *la* verdadera, no cuando es definitiva—cosa inimaginable—, sino cuando lleva en sí, como vísceras, las pretéritas y descubre en estas el «progreso hacia ella misma». La filosofía es así historia de la filosofía y viceversa.

De este modo reconocemos en la filosofía el rasgo fundamental que tiene de humana ocupación: ser utopía. Todo lo que el hombre hace es utópico y no tiene sentido exigir su realización plena—como no tiene sentido cuando se camina hacia el Norte obstinarse en llegar al absoluto Norte, que, claro está, no existe.

He aquí cómo se construye la historia de la filoso-

[1] Véase *Historia como sistema*. No es posible aquí llevar a suficiente claridad el grave tema, porque exigiría desarrollar «la teoría de la verdad» que hoy nos descubre en esta cosa bien distinta de lo que solía pensarse. Paralelamente queda modificada la idea del «error».

fía en vista de un término—nuestra filosofía—que no es definitivo, sino tan histórico y corruptible como cualquiera de sus hechos hermanos en el pasado. Nuestra filosofía se convierte automáticamente en eslabón de la cadena báquica «cuyos miembros están todos ebrios»—decía Hegel—y tiende la mano al eslabón futuro, lo anuncia, postula y prepara.

En los sitibundos desiertos de Libia se suele oír un proverbio de caravana, que dice así: «Bebe del pozo y deja tu puesto a otro.»

Buenos Aires, 1942.

PRÓLOGO A LA «HISTORIA DE LA FILOSOFÍA», DE KARL VORLÄNDER

ESTE libro de Vorländer que ahora aparece traducido al castellano, será pronto, yo lo espero, la compañía inseparable de todos los que estudian filosofía en los países de lengua española y, además, de aquellos que sin entregarse al oficio filosófico se sienten curiosos de esta ciencia. No existe ninguna otra obra de historia de la filosofía que sea tan adecuada como la presente para iniciar en las grandes rutas del pensamiento a quienes, dentro de más voluminosas y complicadas condiciones, fácilmente se perderían. Es, pues, el mejor maestro para principiantes y curiosos. Llegar a serlo constituyó el propósito principal de su autor.

Cuando yo comenzaba mi preparación filosófica, esta historia, entonces recién publicada, anduvo siempre cerca de mí. Suele el novicio sentir apetitos urgentes, afanes súbitos por apoderarse rápidamente de la ideología de un gran pensador, que aquí o allá, vio aludida. Parécele que sin tener de ella algún conocimiento no podrá dar un paso más en el atolladero mental donde ha caído. ¡Cuán grato es entonces hallar una obra sencilla, clara, concisa y segura que le ofrezca un esquema del sistema en cuestión!

Sin embargo, la utilidad de esta obra se funda en razones más amplias y hondas. Lo de menos sería que satisficiese la curiosidad apremiadora del principiante. Más importa la consideración de que no es posible el aprendizaje de la filosofía si no se lleva paralelamente el estudio de sus problemas actuales y el de los sistemas pretéritos. En ninguna otra ciencia adquiere la historia de su desarrollo el valor de instrumento ineludible para la nueva y actual investigación.

LA DIFICULTAD DE LA FILOSOFÍA.—La famosa dificultad atribuida a los estudios filosóficos consiste sencillamente en lo insólito de los objetos que en ellos nos vemos obligados a manejar. El naturalista opera sobre los fenómenos de la realidad que son cosas concretas. El filósofo, en cambio, trabaja sobre últimas abstracciones, objetos espectrales que en nada se parecen ya a lo que solemos llamar «cosas». Ahora bien, no debía olvidarse que el intelecto, por muy inmaterial que sea y por muy sublime misión que se le asigne, es una función biológica como otra cualquiera y, por lo tanto, se ha formado bajo el régimen de las necesidades vitales. Frente al positivismo y relativismo que dominaron la última media centuria, la filosofía del siglo XX va reconociendo nuevamente a la razón un vasto poder de conquistar no pocas verdades absolutas, pero, a la vez, no puede desconocer su carácter originario de función vital entre otras innumerables. Nació, pues, la función intelectual, como las demás, para subvenir a la existencia orgánica y se va desarrollando al hilo de las urgencias vitales.

Pero la vida fue y aún es, primordialmente, com-

bate con las cosas materiales. El organismo animal o humano necesita obtener un cierto mínimum de dominio sobre los cuerpos físicos, sin el cual sucumbiría, imposibilitando ulteriores evoluciones y más altas empresas. De aquí que el intelecto se haya entrenado espontáneamente en el manejo de objetos corporales. Somos corporalistas natos y las cosas físicas, los objetos más antiguos y habituales de nuestra mente; hasta el punto de que para ocuparnos intelectualmente de otra clase de temas necesitamos antes luchar, no sin tenacidad y bravura, contra ese hábito multimilenario de pensar sobre cosas tangibles y visibles.

Verdad es que al pensar sobre las cosas tangibles el intelecto no hace más que operar en ellas abstracciones, producir, por lo tanto, objetos intangibles. Cuando pensamos que la nieve y la leche son blancas hemos dislocado la integridad concreta y sensible de las realidades nieve y leche y separando uno solo de sus elementos lo ponemos aparte, abs-tracto; su común blancura. Pero aun cuando el intelecto no consiste en más que en operar estas abstracciones, el uso vital que de él hacemos lo mantiene atento a las cosas concretas sometidas a su disección. Despreocuparse de éstas y poner sobre la mesa operatoria, no las cosas concretas, sino las abstracciones mismas por él antes ejecutadas, es un uso en cierto modo innatural del intelecto, por lo menos exento de aquella multimilenaria habituación. En la «vida» pensamos las cosas concretas por medio de abstracciones, pero en filosofía por medio de abstracciones pensamos en objetos abstractos. Hay, pues, una torsión completa del

sentido habitual en que suele marchar nuestra atención. Se nos obliga a atender justamente aquello que el interés práctico de la vida nos acostumbra a desatender. Cuando al través del cristal miramos el paisaje solemos atender a éste y no al cristal. Para fijarnos en el cristal tenemos que hacer un esfuerzo y desatender el paisaje. Algo parecido se nos invita a hacer en filosofía.

Por consideraciones análogas a éstas escribió una vez Fichte: «Filosofar quiere decir, propiamente, no vivir; vivir quiere decir, propiamente, no filosofar.» La expresión, claro está, es excesiva y ha de entenderse con un grano de sal. La vida no consiste exclusivamente en someterse a la necesidad respondiendo a sus urgencias, sino que la vida es eso precisamente, porque aspira, dominada la necesidad, a ejercitar el lujo vital de la libertad. En este segundo sentido pudo decir Sócrates que «una vida sin filosofía no es vividera para el hombre». Se entiende para el hombre liberado de la necesidad. En el *Sofista* lo declara Platón: «La filosofía es la ciencia de los hombres libres.»

FILOSOFÍA E HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.—La dificultad famosa atribuida a la filosofía no tiene, a mi juicio, otro origen que el mencionado: la falta de hábito en el hombre espontáneo de manejar objetos sumamente abstractos. La masa de meditación que es preciso emplear para no perderse entre sus delicadísimos perfiles no puede ser aprontada por un espíritu aislado. Mientras gasta su esfuerzo en apurar de un lado las cuestiones corre el riesgo de interpretarlas torpemente, *vitalmente*, por todas sus otras ca-

ras. De aquí que necesite acumular a su meditación la de los pensadores ejemplares del pasado. Correría si no el riesgo de no pasar nunca del comienzo y detenerse en las primeras y más elementales distinciones que hicieron los filósofos primigenios.

Esta colaboración de los pensadores antepasados en el trabajo del pensador de hoy es lo que trae la historia de la filosofía a la ciencia filosófica actual. Como Goethe decía que «sólo todos los hombres viven lo humano», cabe insinuar que la filosofía ha de hacerse con la propia cabeza, más la de todos los filósofos sidos.

El principiante deberá estudiar—no meramente leer—en un libro [1], lo más reciente posible, el planteamiento de los problemas capitales filosóficos, pero a la vez deberá perseguir las resonancias variamente moduladas que esos problemas suscitaron en todos los tiempos.

Para esta labor, en su período de iniciación, no conozco otra más aventajada que ésta de Vorländer.

FACILIDAD DE LA FILOSOFÍA.—Pertrechado el novicio con algunos libros seguros y sencillos como éste, debe lanzarse sin suspicacia ni desesperanza al estudio de la filosofía. No presuma que va a tropezar con abismáticos misterios, con patéticos enigmas de

[1] Entre leer un libro y estudiarlo va, por lo menos, esta clara diferencia: leer es recibir el pensamiento del autor, estudiar es reconstruirlo mediante la propia meditación. El estudioso de filosofía deberá acostumbrarse a no leer libros filosóficos. Si se deja llevar por la comodidad de la lectura está perdido: nunca será dueño de los problemas y métodos de su investigación.

que sólo un poder mágico puede hacerse dueño. Tal vez se encuentre con problemas que aún no han sido resueltos o que acaso no podrán serlo nunca, pero esos problemas no tienen nada de misteriosos; al contrario, vemos con perfecta claridad en qué consisten y por qué no pueden ser resueltos. El más grande filósofo actual, Edmundo Husserl, escribía hace pocos años: «La verdadera filosofía reconoce como una imperfección lo que a menudo más se alaba en ella y se imita: la profundidad. Profundidad es un síntoma del caos que precisamente la verdadera ciencia pretende transformar en un cosmos, sometiéndolo a una ordenación sencilla y de perfecta claridad. La verdadera ciencia, por lo menos en cuanto alcanza su positiva doctrina, no conoce profundidad alguna. Cualquier trozo de ciencia ya lograda es un conjunto de pasos intelectuales de los que cada uno es inmediatamente evidente y, por lo tanto, no es profunda.»

Si la dificultad de la filosofía se origina, como he dicho, exclusivamente en nuestra falta de hábito para fijar la atención sobre lo abstracto como tal, un poco de constancia que nos permita adquirir el nuevo hábito filosófico haría de aquella famosa dificultad la cosa más fácil del mundo. El que curioso de filosofía la abandona antes de dominarla, no debe, pues, culpar a esta ciencia por su dificultad, sino a sí mismo por su inconstancia.

ESCEPTICISMO.—He querido indicar que el pasado filosófico no es nunca definitivamente pasado, sino que perdura vivaz y activo en la ciencia presente. No acontece lo mismo en las otras disciplinas. La astronomía ptolomeica ejerce escaso influjo, por no

decir nulo, sobre la astronomía actual. Platón o Aristóteles, en cambio, son de hoy tanto como de ayer, al menos por lo que hace a la línea medular de su pensamiento. Todo pensador contemporáneo, si mira al trasluz su propia doctrina, ve en ella pululando íntegro el pasado filosófico.

La proclamación de esta identidad radical de la filosofía a lo largo de los tiempos da en rostro a la opinión más extendida hoy entre el vulgo para el cual un filósofo es siempre un hombre que piensa de manera distinta a los demás de su gremio. Apenas hay para el vulgo intelectual de nuestra Edad—ingenieros, médicos, políticos—hecho más popular que la escandalosa divergencia de los sistemas filosóficos entre sí. Muchos jóvenes que por naturaleza se sienten inclinados a la filosofía se apartan de su estudio por virtud de este tópico e infundado prejuicio.

Se trata de una defectuosa herencia que el siglo XIX nos ha legado y aún no hemos conseguido curar del todo. Fue la pasada centuria el siglo de las subversiones: en su comienzo se sublevan los burgueses contra la nobleza, y hacia 1850 asiste a la subversión de los naturalistas contra la filosofía. Para todas estas grandes subversiones históricas existe siempre una misma causa que sirve, a la par, de relativa justificación: los abusos cometidos por la jerarquía establecida. Contra los abusos de la Regencia y de Luis XV se alza el Tercer Estado. Contra los abusos del racionalismo en el siglo XVIII y de la filosofía romántica alemana, que fue un *Parc-aux-Cerfs* trascendental y una orgía de la dialéctica, se insubordina el espíritu serio, metódico, rigoroso de los laboratorios.

Pero si es justo y conveniente levantarse contra los abusos, no lo es tanto pretender el establecimiento de usos radicalmente nuevos, como si los del pasado humano fuesen un error absoluto. Los nuevos usos con la idea fija de evitar las excrecencias abusivas de lo antiguo suelen preocuparse sólo de esto y olvidan los problemas sustanciales y eternos que antes solían estar mejor atendidos. Esto ha pasado con las subversiones del siglo XIX: en política se ha ido a una legislación adjetiva que, inspirada tan sólo en la suspicacia, carece de afirmaciones y ha traído el caos político, la destructuración social hacia la que caminamos con celeridad incoercible. En ideología, trajo consigo una cultura de especialistas que dejó a la ciencia exhausta de filosofía y, por lo tanto, sin esqueleto.

LA INCULTURA ESPECÍFICA DE NUESTRO TIEMPO.—Desde el siglo X no ha habido etapa histórica en que Europa poseyese menos sensibilidad y saber filosóficos que en los cincuenta últimos años del siglo XIX. Esto ha producido el caos mental que ahora, con sorpresa, encuentra el europeo dentro de sí. Y es que la cultura de los especialistas crea una forma específica de incultura más grande que otra alguna.

Nadie entienda que yo ataco al especialismo en lo que tiene de tal; indudablemente uno de los imperativos de la ciencia es la progresiva especialización de su cultivo. Pero obedecer este solo imperativo es acarrear a la postre el estancamiento de la ciencia y por un rodeo inesperado implantar una nueva forma de barbarie. La ignorancia del que es por completo ignorante toma un cariz pasivo e inocuo. Pero el que es un buen ingeniero o un buen médico y sabe mu-

cho de una cosa no se determinará a confesar su perfecto desconocimiento de las demás. Transportará el sentimiento dominador que, al andar por su especialidad, experimenta a los temas que ignore. Mas como los ignora, su soberbia—más gremial que individual—no le consiente otra actitud que la imperial negación de esos otros temas y esas otras ciencias. El buen ingeniero y el buen médico suelen ser en todo lo que no es ingeniería o medicina de una ignorancia agresiva o de una torpeza mental que causa pavor. Son representantes de la atroz incultura específica que ha engendrado la cultura demasiado especializada.

Hacia 1850 se perdió en Europa toda noción medianamente clara de filosofía. Uno de los partos de tal insciencia colectiva fue la afirmación completamente caprichosa de que en disciplina alguna habían discrepado tanto las opiniones como en la filosofía.

Hallar en el hecho de la discrepancia doctrinal una razón para el escepticismo es indiferencia tan vieja como plebeya y poco meditada. Ya Enesidemo y Agripa llamaron a uno de sus argumentos o *tropos* contra la posibilidad del conocimiento τὸν ὑπὸ τῆς διαφωνίας τῶν δοξῶν—el que se funda en la disonancia de las opiniones. Se pretende, por lo visto, elevar a síntoma de la verdad la coincidencia entre los hombres, como si esta coincidencia no pudiese igualmente producirse en torno al error. Espumando la experiencia que la vida deposita en nosotros, más probable hallaremos que los hombres se pongan de acuerdo en un error que en una verdad. No faltan sospechas para creer que la verdad será siempre conquista dolorosa

de unas cuantas almas solitarias y a menudo perseguidas. De todas suertes, el sufragio universal no decide de la verdad y es indiferente para la certidumbre del conocimiento toda estadística de coincidencias.

Pero es el caso que, comparando las variaciones de la filosofía con las acaecidas en la evolución de las ciencias naturales, pronto salta a la vista la menor movilidad de aquella. Este ha sido el inesperado descubrimiento hecho por el estudio del pasado filosófico una vez que Hegel elevó la historia de la filosofía al rango de ciencia. En tiempos de Agripa no había propiamente historia del pensamiento filosófico, sino sólo hacinamientos de sentencias o feria de opiniones. Diógenes Laercio cuenta los sistemas filosóficos como una portera los chismes de la vecindad. Los gérmenes de más rigorosa y metódica investigación que incluye Aristóteles en sus obras quedaron sin desarrollar porque el espíritu griego fue profundamente antihistórico.

Pero los hombres de hoy no tenemos disculpa. Es, pues, la historia madurada en ciencia la última gran conquista llevada a cabo por Occidente. Articuladas históricamente, aparecen ahora las variaciones filosóficas como una ejemplar continuidad. No sólo resalta el fondo idéntico de todas las filosofías, sino que sus diferencias esenciales adquieren un sentido de necesarias modulaciones que aquel idéntico se ve obligado a producir precisamente para mantenerse fiel a sí mismo.

CONTINUIDAD Y DISCONTINUIDAD.—Toda ciencia parte de los fenómenos inconexos y divergentes en los cuales busca la unidad. Esta tendencia a unificar

lo diverso es una de las dos funciones radicales del entendimiento. La otra es la inversa: sobre la unificación establecida subraya o descubre nuevas diversificaciones. Uno de los principios o métodos unificadores es la idea de evolución. Cuando un montón de hechos diferentes entre sí tolera ser ordenado en una serie, de suerte que entre dos fenómenos muy disparejos hallamos siempre intercalado otro que es semejante a la vez al primero y al segundo, decimos que hay evolución. El paso entre las formas dispares se hace sobre formas intermedias que unen como una cadena de semejanzas la distancia en que las primeras se encontraban. Entre el óvulo y el organismo desarrollado la divergencia de aspecto es tal, que puede ser expresada diciendo que no tienen nada que ver entre sí. Pero si entre esas dos formas intercalamos otras, podremos ir del óvulo al organismo perfecto al través de una serie de figuras en que las contiguas son casi iguales. Entonces decimos que esas figuras son estadios de la evolución de un núcleo idéntico.

La historia, sea de esto o de lo otro, del cuerpo vivo o de una nación, de un arte o de una ciencia, consiste primariamente en el establecimiento de estas líneas o series de evolución. Graciosamente decía Schopenhauer que la misión de la historia estaba en mostrar cómo las cosas han sido siempre las mismas, sólo que en cada momento de otra manera: *eadem sed aliter*.

Esta tendencia unificadora que la historia satisface mediante la idea de evolución puede, sin embargo, convertirse en vicio. El afán de hallar continuidad

en lo diferente conduce, acaso, a desconocer todo el rigor de ciertas indominables diferencias. Por eso a épocas en que predomina la pasión por unificar siguen otras en que se acentúa lo que de discontinuo, de divergente hay en las cosas.

A mi juicio, frente a las demasías del evolucionismo cometidas por el siglo XX en todas las ciencias, incluso en la historia, la actual generación de científicos se verá obligada a acentuar lo diferencial existente en ciertos fenómenos, haciendo resaltar que la unificación ejecutada fue ilusoria. Se abre para la ciencia, creo yo, una era de lo discontinuo.

Así en la historia de la filosofía, por un curioso retorno de las actitudes, tenemos que insistir sobre lo diferencial de los sistemas. Con mayor denuedo aún habrá que hacer esto en la historia general de las culturas. Pero no hay duda, esta tendencia, lejos de negar el fundamento de la contraria, la supone y reconoce. La filosofía no ha sido, a lo largo del tiempo, una acumulación de caprichos; lejos de esto, es justamente, con la matemática, la que ha variado dentro de límites más angostos.

Si en el público culto no se hubiera perdido, como arriba he indicado, la tradición de los conocimientos filosóficos, no habría reparo en recomendar al principiante y al curioso obras de historia filosófica más en armonía con el pensamiento de los investigadores actuales. Pero aunque esas obras estuviesen ya escritas —y no lo están—, me parecería funesto ponerlas en manos de los que se inician. La realidad es que existe una perfecta incongruencia entre el estado de espíritu de los que hoy hacen filosofía y el del público.

Sigue este en 1850: en la masa social dominan hoy los mismos prejuicios e ignorancias que entonces respecto a la filosofía. Si hay alguna diferencia habrá que buscarla en la expansión mayor adquirida por aquellos prejuicios. Verdad es que se va nutriendo con triunfal progresión el grupo de los que vuelven a filosofar tras el eclipse ideológico de media centuria. Pero entretanto los que no son filósofos siguen pseudo-filosofando a la moda de 1850.

Por lo tanto, el fenómeno social más extenso con que aún será preciso contar durante algún tiempo es el escepticismo innato con que el europeo actual se acerca a la filosofía.

En mi servicio universitario he observado con reiterada sorpresa que los principiantes son *a nativitate* escépticos. Recuerdo que Herbart decía sutilmente: «Todo buen principiante es un escéptico, pero todo escéptico no es sino un principiante.» Pero en España y ahora no sólo son escépticos los buenos principiantes, sino también, y muy especialmente, los malos.

En Grecia fue el escepticismo un estado de exquisitada intelectualidad a que algunos individuos geniales llegaban tras largos esfuerzos. Hoy el escepticismo es el punto de que se parte y el aire que se respira. El fenómeno colectivo, índice de los tiempos, daría margen a consideraciones no exentas de interés pero que huelgan en este prefacio.

Para una época como la nuestra, dominada por tales prejuicios frente a la filosofía, no hallo libro de historia filosófica más idóneo que el de Vorländer.

En primer lugar, el autor aísla la exposición evolutiva de los sistemas del ambiente histórico en que

nacieron. Da esto a su obra un carácter algo esquemático, pero que es ventajoso para el novicio pŏr la simplificación que trae consigo. Además, acentúa sobremanera el momento de identidad que, en efecto, existe entre todas las escuelas filosóficas. Claro es que esto no lo logra sin algunas exageraciones. Pero esta acusada fisonomía unificadora presta al ensayo de Vorländer un valor inestimable como medicina contra el tropo de Agripa que la ignorancia de nuestro tiempo en filosofía ha propagado universalmente.

Enero, 1921.

Se terminó de imprimir esta obra
el día 21 de febrero de 1970,
en los talleres gráficos de
«Ediciones Castilla, S. A.»

HISTORIA COMO SISTEMA
es, como otras obras de Ortega,
tales como *En torno a Galileo* e *Ideas y creencias*,
de la mayor importancia,
no sólo en la filosofía del autor,
sino también en la filosofía de nuestro tiempo,
porque ofrece una salida a la polémica
sobre el ser del hombre suscitada
por los pensadores
«existenciales» y «existencialistas».
Mientras se discute si la «existencia»
del hombre es anterior a su
«esencia» o al contrario,
o si la «esencia» del hombre
es la «existencia»,
nuestro filósofo, después de combatir
la idea eleática del ser
—ser idéntico, invariable—
que ha dominado toda la filosofía
desde los griegos
y no vale para el ser del hombre,
postula otra concepción muy distinta:
«El hombre no tiene naturaleza,
sino que tiene historia.»

EDICIONES DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

«El hombre no *es*,
sino que *va siendo* esto o lo otro»;
es el «peregrino del ser»
que en esa peregrinación va acumulando
lo que ha sido precisamente para ser otro distinto.
Por no haberlo visto así,
por haber buscado la naturaleza del hombre,
la ciencia ha fracasado ante lo
propiamente humano,
que ha de ser pensado con categorías
y conceptos diferentes de los aplicados
a la naturaleza de las cosas,
comenzando por el más fundamental:
el concepto del ser.
Historia como sistema,
publicada originariamente en un volumen
con *Del Imperio romano*
-estudio histórico, político y sociológico—,
aparece en éste unido a otras producciones
más homogéneas por su carácter filosófico:
los prólogos a las *Historias de la Filosofía*,
de Bréhier y Vorländer,
y el texto de los discos grabados en 1932
por la voz del autor para el
«Archivo de la palabra».

josé ortega y gasset historia como sistema el arquero